

۱۱۲۵۱	۱۱۲۵۱
۱۰	۱۰
۱۱۱	۱۱۱

۱۱۲۵۱

كتاب

مرآة الشروح

للعلاوة ولي محمد ميين على كتاب سلم العلوم للشيخ محب الله الهادي

الطبعة الاولى

سنة ١٣٢١

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي و ك

الجزء الاول من القسم التصويري

— دة ٢٠٢٢ —

(طبع بطبعة السعادة بمصر)

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياءً وأصفياءً وأولياء عرفاء وحكاماً
عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كهاراً جهلاء من كان في الورطة الظلماء
والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أنزع الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن
سوء العباداة إلى حسن الذكوة ومن شر السقاوة إلى خير السعادة وعلى آله الطيبين
الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿وَأَمَّا بَعْدُ﴾ فيقول
العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نهال العلماء المعاصي بأنواع المعاصي الراجي
رحمة ربه القوي الباري العتصم بحبل الله المتين محمد بن نور الله قلبه بنور الصدق
واليقين ورزقه شعاعة شمع المدينين وجوار أول الشانعين وأصحابه عماد الدين في
أعلى عليين بحسنة الأنبياء والمرسلين آمين يا رب العالمين إن كتاباً سأل العالم كان
من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها الفوائد متفحفاً بآية الانعلاء قدأ كتب عليه
علماء الأفاق وشرحوا له شروحه وحاشية على تحقيقات بديعة وتدقيقات عجيبة ولم يلتفتوا
إلى حمل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح فضله وبيان قيمته فهو مستور نحت
الاستار ولا يطلع على مرائره ذو الانتظار بدون معونة الأفكار وقد ألقى في سابق
الزمان بعض أجلة الخلق من الأجلة الخلق أن أشرح له سرها بذال عريضة الأية
ويسهل طريق الوصول إلى مسائله الدقيقة ليكرز بها على المالين ومفيداً للأصليين وإني
مع قللة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة إذا نظرت إلى الحاجات التي تطلب بقرائه
لدي وفرط رغبتهم إلى كنت أقدم عليه وإذا لمحت إلى ما وبها ثمة أول هذه هم الانسكار
بالحسد والعناد ونائبها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أجمع منه وأسوف
أمرهم من يوم إلى يوم وشهر إلى شهر وعام إلى عام إلى زمان كثير حتى أنهم أيسوا ولم يسألوا
إلى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلاب من الأذكياء
ابن أخي رفاثم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاهنه مسماً وبأنه إلى خير مصداق ووقفه
للإستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجده من استاف مراده واجابة التماسه ولا

أعيا باللوم من لثام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لأن الحق يعاود في جميع الازمان والله المستعان فاختلفت من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للاستدئين أيام التحصيل الوصول الى مطلبه وبعد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال خشية الاطاب وأغنيت بالأصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشرح عديم الظير في الكشف والإيضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يجعل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميت به **﴿ براءة الشروح ﴾** وهذا الاسم مطابق لمعناه لأن هذا الشرح كاشف لشروح سواء والمرجو من كرام الاخوان الذين التزمهم مطابقة البضائع أن ينظروا في هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيه احوه بالكتمان إذا الانسان مركب من الجود والنسيان والصواب في كل باباء ما هو من شأنه بجان وعلمه التكاليف وهو خير من أعان وبه الاستغناء في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أول شهرته على الألسنة أول ذكره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسيح الذي يفهم من ال بجان في التقدير من سبحانه الله تعالى من صاحبة والولد وهو تعالى منزله و قدس عنه و عن جميع العيوب والتداني وال بجان منه وب على المصدر حذف فعل وجوب بقاء أو وسبح سبحانه أي يرى الله تعالى من سوء براءة وأما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقم المصدر قاسمه وأضيف الى الفاعل وأما اذا قبل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبحانه سبعا أنا وأسميه سبحانه أي أنزهه وأبرؤه عن سوء ونقول في حق سبحانه منزله و قدس من جميع العيوب والتداني ومتصف بجميع الكمال وعند البعض اسم بمعنى التسبيح الذي هو التبرئة قال سيدي بهجت تسميها وسبعا أنا فالمصدر التسبيح وسبعا أنا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ونع من الصرف مما يدل انه لا علم للتسبيح والامتنع من الصرف كتمان ليس بشيء لانه اذا كان علما يكون غير منصرف لانه حالة نعم ههنا لوجه لهذا ال احتمال لانه في حال التسمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في * سبحانه من علقمة الفاتح خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شيء منهما تأمل ولا يلزم ما براد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التعميد لأن الجراها المضاف الى المضاف الكمالية للمودود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

والناس فيها عشقون مذاهب . والاتباع بكلام الجسد حاصل لانه تعالى ابتداء سورة بشي
 اسرائيل . سبحانه الذي أسرى بعينه ليلا . وغيرها بما يراد التسبيح في أوائلها ويسبح له كل
 شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات . كما قال الله
 تعالى . وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعني كل شيء يازده الله تعالى
 بما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدودها على
 الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ
 والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من يجوز اطلاق
 اللفظ على معنیه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي
 النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى في مجازات النبي صلى الله عليه وسلم . شهور ومعروف
 لا يفتي . (ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أي متوليا في حقه
 انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار
 عجز المتعجب من ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرده عليه ونادرة وقوعه كذلك
 يكون بتصوره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه
 تعالى ولسان الواصف المطري قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا
 الجزع من الادراك كما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام الجزع من ادراك الادراك
 ادراك والبص من سر الذات اشراك فاقيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى لبس بشي نعم
 التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل أن يكون استفهاما يستعادم به التعجب نحو
 . الحاقة ما الحاقة . أي أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به
 والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أي كل وقت يحدث
 أمضاوا ويجدد أحوالهم على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغمر ذنبا ويخرج
 كراويا ويرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول المجيء بعد الفعل
 المشابه لفعل . ضمير فاعله فوقه . وقع المفعول فانتصب انتصابه فامبتدأ مع كونه مكررة عند
 سيوره والأخفش على أحد قوليه اذا تعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتنكير بناسبه فمعنى
 ما أعظم شأن الله تعالى يعني أي شيء من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما
 وفيه ضمير راجع الى ما هو كالمفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول
 الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أي الذي جعل الله تعالى أعظم الشأن
 موجودا وسي أعظم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه . مني اعمل فخازسته . اله في التعجب

عن شيء لئلا يجعل وقوعه يجعل الجاعل نحو ما أهدره وما أعابه والتفصيل في الرضى (لا يبعد)
 الظاهر أنه حال من الشأن لغربه والخبر منتهى الشيء كذا في القاموس فعناه أن شأنه تعالى ليس
 أنه منتهى لأنه لا نهيط له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا
 تحصى لا يحيطها عقل ولا يحيطها درك وليس صفته لأن الجلال في حكم النكرة والشأن معرفة
 لأنه مضاف ويحذف الحال من الضمير الراجع إلى الله تعالى وما قيل إن الغالب في الحال الانتفال
 من ذي الحال فسلم لكن لما قال أولاً سبحانه فاعلم أنه منفرد عن غيره الأحوال لانفصال فيه
 فحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لأن الأطراف لا تكون إلا في الممدار
 وهو نزه عنه ويحذف الإشارة إلى براعة الاستهلال ويكون الحد بمصاء الاصطلاح وهو
 المعروف المركب من الأجزاء الحقيقية فعناه أنه تعالى لا يعرف بالأجزاء لأنه بسيط ذهبا وخارجا
 كما قال المصنف في المناشئة والدليل على بساطته أنه إلى ما هنا أنه لو كان مركبا وله أجزاء
 سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن تكون جمعة، أم كتاب أو واجبات أو بعضها
 يمكن رد شيئا أو لا، والأول يناقض الوجوب والداني يناقض الشام الماهية الواحدة منها لأن
 كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ويستغنى عن الآخر فلا يتصور
 الاتحاد فيهما ويكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا إلى الجزء الواجب
 ومعلول له فلا يكون الراجب لذلك بل جزءا للجزء الآخر فكيف يكون شرعا واجبا وما
 قيل من أنه يجوز أن تكون الأجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها إلى الآخر في الوجود وهذا
 لا يناقض الواجب لأن الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده إلى الأمر المنفصل وأما احتياجه
 إلى الأمر الداخل فيجوز النظر الدقيق ليس بسى لأن مقصود الاستدلال أن الأجزاء لو كانت
 واجبات فهي منفصلة المولية ويستغنى بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج إلى الغير فكل
 من الأجزاء منفصل عن الآخر وخير من أن كان داخل في المجموع فتجوز احتياج المجموع إلى
 الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجوز احتياج كل منها إلى الآخر لأن العاقل لا يقول باحتياج
 الواجب إلى غيره المنفصل عنه وإذا لم يجمع أحد الأجزاء إلى الآخر لم يتألف منها لمبدأ
 الأحديدها وانضمه بهم له در را. بل بأنه لو كان الراجب ذات أجزاء لمكان محتاجا
 إليها وهو يناقض الوجوب فلا شك في ورود هذا الإراد وبين التفرير بينه وبين بعيد ورود
 عليه أيضا أن هذا الدليل إنما يفي المركب الخارجي فقط لأن الاحتياج إلى الأجزاء
 الذهنية يناقض الباطنة الذهنية (الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين المركب الذهني
 والخارجي بأن الأجزاء الذهنية مدمجة في الجنس والعلة الأولى، مأخوذة من الماهية

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا
ينافي الوجوب لأن مصداق كل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفس الموضوع
أذ يعلم بالضرورة أن الشيء الواحد من حيث أنه واحد لا يكون. منشأ الانتزاع أمور متعددة
فلا بد من أن يكون في منشأ الانتزاع تكثير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجوب
ويرد عليه النقص بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع أنه واحد ولا تكثير في ذاته
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر في موضعه فلو كان له
أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذي هو الفصل المقوم مقسماله لأن المقوم إذا حصل الماهية
والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادهما محال لأن الأول يكون
داخلا والثاني خارجا فكيف يتحدان وبهذا الدليل لا يبطل إلا التركيب الذهني على أن لا نسلم
أن كل ما أفاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا وفيه الوجود وهو ليس
كذلك فالهم (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالسكنه ولا بكمه
أما الأول فلما صر في لا يحد لانه بسيط لا تعديله والعلم بالسكنه لا يكون إلا بالذاتيات والأجزاء
التي تكون مرآة للذات فإذا لم يمكن له تعالى أجزاء لا يكون صورته بالسكنه. لا ينفك في العلم
أن دليل امتناع صورته بالسكنه انما يتم إذا لم يكن حصول السكنه إلا بالأجزاء وهو بعد في حيز
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون صورته موجبا لتصور كنهه تعالى
وأما الثاني فلانه عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان الشخص عين ذاته وحقيقته تعالى
كما تقرر في موضعه فتصور حقيقته بدون الشخص غير ممكن ومع الشخص الشخص الخارج يجي كيف
يحصل في الذهن لانه حينئذ لا يخلو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما أن يكون
موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكثير وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال
إن الواجب تعالى غني بالذات عن الجاعل فلو حصل في الذهن يكون متشخصا بالشخص
الذهني فإذا كان هذا الشخص عين الشخص الخارج يلزم احتياج الواجب في وجوده
وتشخصه إلى المحل فيحتاج إلى العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا
بتشخصين وكلاهما باطلان لأن الأول ينافي الواجبية والثاني يوجب التكثير وصيرورة الجزئي
كلها والفرق بتغاير الشخصين في افادة الامتياز باطل لأن الشخص في الشيء شخص البحث هو
المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فإذا حصل الامتياز للشيء بالشخص الواحد صار الشخص
الآخر لغوا ولا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج في الشخص الخارج للواجب
تعالى بالذات محال أما بحسب الشخص الذهني فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشيء لأن تغاير

الشخص انما يتصور في الكلّي وأما في الشخصي فلا يتصور لئلا يقال يلزم من ذلك عدم
 حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى علمه لانا نقول علم الجزئي إما بحصول الماهية
 الكلية في الذهن مع شخص ذهني مماثل للشخص الخارجي أو بالعوارض المختصة به السكائفة
 له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والشخص الخارجي فلا سبيل الى
 حصوله في الذهن لئلا يلزم من المحذورات وأما صورته بالوجه وبوجهه فلا مانع لوجودها فيه
 تعالى وأما اذا قرئ على البناء للماعل فعناء لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان
 حصول الصورة يكون في العلم الحسولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم
 حضوري لانه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فاذا كانت معلوماته
 تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أيضا غير
 متناهية على حسب المليونان ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات
 لا تمنع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة بمرتبة بحقيقة غير
 متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل يراهية فانه تعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات
 من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدءا لانكشف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في
 الأرض ولا في السماء وهي الحكيم الخبير وتفصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية الزاهدية المتعلقة
 على الرسالة المدعولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي العليل ويروي الغليل
 (لا يتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين
 الوالد والمولود وليس أحدهما من الممكنات مما لا ويجانس له تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا
 لاحتياج المولود الى الوالد وهو يناقض الواجبية فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من
 الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهما
 لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الالمكانية متساويان وأما الواجب والممكن فما متباينان
 من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وأبس بجسم كما ثبت في موضعه
 وأما اذا قرئ على صيغة المجهول فعناء اللغوي لم يولد لان الولادة تقتضي الاحتياج وهو
 متزده عنه ويحتمل أن يكون بعناء الاصطلاح أي لا يحصل بالبرهان كما تحصل النتيجة من
 القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون مفيدا ومشتا نه ولا به لم يدونه كما
 لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموصصة
 لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا لئلا كيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار
 للبرهان مطلقا بل لا فادنه لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه بدهي فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات الحجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير (ولا يتغير) من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم لأنه أزلي وأبدى الآن كما كان وكما لا يتغير في ذاته تعالى كذلك لا يتغير في صفاته تعالى لأنه واجب من جميع جهاته هذا في الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهراً لأن تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الإضافية كالعلم وغيره فبإدخالها متغيرة في ذاته تعالى فكيف تتغير ولا يلزم التغير في مبادئها وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الإضافات المحضة كالذاتية لا يضر لأنه لا يتغير في الأمور المتباينة عن الذات . فإن قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شيء فكان متقدماً على كل ما سواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شيء هالك إلا وجهه فيلزم التغير من القبلية إلى المعية ومن المعية إلى البعدية . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لأن في عين المعية يقال إن له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لأنه محتاج ممكن لا يوجد إلا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعني ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائداً إلى الشيء فيكون . عناء كل شيء هالك إلا وجهه ذلك الشيء أي استناده إلى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من كل وجه في الأزل والأبد إلا من جهة الاستناد إلى القيوم الواجب فإنه لا يقبل الهلاك (تعالى) في القاموس تعالى الارتفاع (عن الجنس) بالجيم والنون فعناء اللغوي أنه تعالى يرى من الجنس والمائل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثل شيء . ولم يكن له كفواً أحد . لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال إلا إذا كفي الإبهام فيه أيضاً وإن أريد فعناء الاصطلاح أي الجنس المنطوق فعناء أنه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لأن ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمناً في لا يعد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لأن قوله لا يعد يحفل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الإبهام في كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الجنس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه إن الله تعالى عن الجنس بأن يعبسه ويقيده مكان وزمان (والجهات) أي يرى من الجوانب والنواحي والجهات الستة للغرق والصح واليمين والشمال والقدام والخلف لأن كلهما من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى يرى عنها وأما الآيات الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لأنه ليس بممكن ولا متعبر بل المقصود عظمتة ورفعته (جعل الكلليات والجزئيات) أي خلق الكلليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الأيس إلى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطاً وأما إذا كان مؤلفاً فصار معناه أن الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة لسكن لا تساعده العبارة لأنه ترك ههنا المفعول الثاني وفي الجعل المؤلف لابد من ذكره فالخلق هو الجعل البسيط واليه أشار في الحاشية المنية وقال فيه إشارة إلى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الإبداع أي إخراج الأيس من الأيس اه وجه الإشارة ما علمت آتفاً ويستدل عليه بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور بان الجعل هو الجعل بسيط بمعنى أنه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وإيس مؤلفاً بمعنى التمييز لأن قصره على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعولييه وههنا قصر على مفعول واحد فلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الأشراقين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هي بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشاؤون الدائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذي هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره في ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوه الأول بان الشئ إنما يحتاج إلى الجاعل باعتبار الامكان والى كان عبارة عن الهيئة التركيبية وهي تساوى نسبة الوجود والعدم إلى الذات ففي ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج إلى الجاعل فالجعل هو الاتصاف والثاني بأنه لو لم يكن الجعل مؤلفاً يلزم انتفاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والاتزام الجمولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعي وأثر الجعل لابد ان يكون واقعياً فلم يبق الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو محمولاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفى الجعل رأساً والثالث ان الجعل يستدعي محمولاً ومحمولاً اليه وهما متغايران وهذا لا يتم والافى الجعل المؤلف وكلام امر دودة أما الاول فيمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كمية نفس تقرر الماهية واحتياجها إلى الجاعل في تقريره والثاني بالنقض بالاتصاف فانه أيضاً انتزاعي مع انكم قلتم انه أثر الجعل فالفرق بينه وبين الوجود فان قيل ان منشأه عيني فلا يكون انتزاعياً محضاً قلنا ان منشأ الوجود أيضاً امر عيني لانه ليس الا الماهية وهي امر عيني وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم الجمولية الذاتية لان الجمولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من الأيس إلى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقاً الجمول والمجمول اليه والتغاير بينهما نعم في المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعي الا بمحمولاً فقط فالخلق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيسه ماهية وجودها وصافها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك
 الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر الجاعل لانه لا بد ان يكون أثره واقعيا فلم يبق الا
 الماهية فهي أثره فيكون جملا بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبان لو كان منضميا لازم الدور
 على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والسلسل على تقدير
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأقسام لان الحل يناقيه والازوم الرجوع بلا مرجع في كونه
 وجود زائد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأقسام لكنه
 لا يضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخلو عن خدشة وان شئت ان يعاب الكلام في هذا
 المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق وغيره من الأعلام واني التزمت على نفسي
 في هذا الشرح حل المتن وكشف مضللاته وما لا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام
 (الايان به) أي بالله المذكور في التسمية أو بالبحان أو به مائة المذكورة ويحتمل أن
 يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قوله فنعناء الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات
 والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالابت
 والاتفاق أو يرجع الى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط في الازعان بحسب الابل
 البسيط (نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة
 الى أن التصديق هو المعبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعني في قوله نعم التصديق
 اشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الجمل يقتضي الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من
 الازعان القلبي والقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركيب
 الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء
 يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لانه في العينية لكونه
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتدريج على تركيب الايمان
 منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجنوع والابنات على البيت فافهم
 لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم محي النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فبما علم
 تفصيلا واجالا فبما علم اجمالا فبدون تلفظ كلتي الشهادتين مع القدرة عليه بطلاق انه مؤمن وان
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا النذر يكفي للايمان عند الله تعالى فلم تصدر عنه
 أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الازعان بالقلب والافرار باللسان لما كان
 شرطا عند الشارع دالا على الازعان القلبي فنأخذ به فهو كافر بخلاف النار عند الشارع
 ولا تكفي المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالغالب

و ينكرونه عناداً واستكباراً كما جاء في القرآن المجيد، ويخدوا بها واستيقنتها أنفسهم ^{خالياً} ~~خالياً~~ وعلموا. والدليل على أن الإيمان تصديق قلبي قوله تعالى. قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخلكم الإيمان في قلوبكم. فاعلم أن الإيمان هو اليقين القلبي (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان (حبذا التوفيق) (حبذا) من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للطلوب الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على كون الكائنات ولما كان التصنيف بأفاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التزهد مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية بمنعسة في العلاقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الفياض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شهبان فمن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية الجسدية واحاطة ذاته المقدسة بالكالات العلمية والعملية فهو كالجردات يستفيض العلوم والكالات من الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث أنه في صورة البشر له مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى. قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الي. يفيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا يحرم من الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال (و الصلاة والسلام) وانما جمع بينهما امثالاً لأمر الله تعالى. إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً. والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة إذا نسبت إلى الله تعالى يراد بها الرحمة وإذا نسبت إلى الملائكة يراد بها الاستغفار وإذا نسبت إلى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تاء على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا بأعلاء ذكره وابقاء شريعته إلى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجزءه ورفع أعلی الدرجات (والسلام) في القاموس هو من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى أن الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلاماً عليه اظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاءه بسلامته من الآفات وحفظه من البليات (على من بعث) في القاموس بعثه كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولاً وهو النبي الذي له كتاب وشرعة جديدة فنيينا صلى الله عليه وسلم شرعته نافذة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعتا ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذ هم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فامر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فعناء ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم اولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالتحريم العشرة (بالدليل) على حقيقته رسالته وهو القرآن المجز من إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوي والقدر (الذي فيه) أى في هذا الدليل (شفاء) في القاموس الشفاء الدواء وشفاء يشفيه أبراهه وطلب له الشفاء (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسدية والنفسانية قال الله تعالى . وتنزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما ينقي من المرض كالفاضة وقد جاء في الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وكثير آيات الشفاء بحرب الدرع الحبي وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور . أى من الشكوك والنسيات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامثال بأوامره والجنب عن نواهيها دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والحجب وغير ذلك (وعلى آله) في القاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فيا فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال أهل وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت آل توالى هزنان فأبدلت الثانية ألفا وصغيرة أو بل وأهبل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهلون وأهال وأهال وأهل الأمر ولاته والبيت مكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل بيته وللنبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبي امتدوا ل الله ورسوله أولياؤه انتهى . وفي الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثاني انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم في أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام أو الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العناء لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبوا التخصيص الاول توخيا للائتمار بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثاني ان الهاء حرف ثقيل لكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق في الكلمة نقص قوى فارتكبوا التخصيص الثاني جبرا لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحدير وهو ينافي هذا التخصيص . قلنا ان الخطر في نفسه لا ينافي التصغير بالاضافة الى أولى الأخطار العظيمة ولا

ينافي استعماله في الأمراف وانما ينافي استعماله للشر يف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من
 آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك. فان قلت اراد
 علي بن النبي وآله مخالف لما روي من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آل
 بعلي فقد حفاني. قلت ان صح فسد دخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه
 معناه **الفرق** بيني وبين آل بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صح
 عن كعب بن جحزة انه لما نزل قوله تعالى. ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا
 صلوا عليه وسلموا تسليما. قلنا يا رسول الله كيف نملي عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى
 آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن اتيان علي في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله
 عليه وسلم غير محذور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يبغضون علي بن أبي طالب
 ويقولون يبغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال
 محاربهم يوم كربلاء حين افتقار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من
 أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فمحاربهم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بأنكارهم
 الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه
 قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل شيء في صلبه وجعل ذريتي في صلب
 علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول (وأصحابه) في العاموس حبه كصحة صحابة
 ويكسر وصحبته عاصرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى
 فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع الفاعل
 على فعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب
 كفر وأما أوجع صحب بالسكون كنهز وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي
 صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب وبغلبة الاستعمال
 في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف
 الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل
 الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند
 وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت صحبته
 قليلون أقولون (الذين هم) أي آل والأصحاب (مقدمات الدين) أي مقتدوا الأمة في الدين
 كمقدمة الجيش لسايره فعلى الأمة ان يقتدوا بهم ويحتاروا سبهم ويسلكوا على سنتهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل أني نارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاسقوا بهما
وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاح وفيه رعاية
لبراعة الاستهلال فالمراد أن الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لأن ما ثبت به
أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث إنما وصلت اليها وابتهم (وحجج الهداية) الطبع جمع
وجه من حج صحيح إذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله
والأرواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق
ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناها الاصطلاح يعني أن الآل والاصحاب موصوفون
للناس لواتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد إلى الصراط المستقيم والهداية ثمقل
المعنيين (واليقين) يعني لم يظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصوفون للناس إلى مرتبة
اليقين لأن الناس إذا اطلعوا على سيرهم الجيدة وأخلاقهم الحميدة يحصل لهم الايقان بالله
ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى
لأن اليقين علم يزوال الشك وعلم الباري سبحانه وتعالى لا يحقل الشك (أما) أصلهما يمكن
من شيء حذف الماء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء الكون فصار أمارة في
القاموس أما حرف شرط وللتفصيل وهو غالب أحوالها (بعد) مبني على الضم والضمير
المضاف إليه محذوف معناه بعد الجهد والصلاة (فهذه) أي الحاضر في الذهن من الالفاظ
والمعاني وغيرهما من المعاني المحققة المشهورة (رسالة) أي فوائد مرسله إلى من يعاظمها (في
صناعة الميزان) أي علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع وعمله الصنعة وفي
حرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة
العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى
صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالبات انطابقت قوانينه
فصحيحة ولا فاسدة (سميتها) أي الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو
التحقيق عند البعض لأن التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعيين
الشخصي فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة في الذهن وهذا هو علم الجنس
(بسم العلوم) في القاموس السلم كسكر المراقبة وهي الدرجة فهذه الرسالة مرعاة العلوم
لأنها وسيلة إلى ارتفاع مدارج العلوم كما أن المراقبة وسيلة إلى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت
(اللهم اجعله) أي السلم (بين المتن) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن
ما يكون صلبا صعبا محتاجا إلى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنعة في الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم ولا تكون مشهورة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول اكبروا عليه وشرحوا له شرحا حتى صار متداولا بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مخفية كاسدة عند رواجه ونسيانها منسيا في مقدمة بحر وهي ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدي كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشف في الدائري ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه وهنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيستكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدي لكان قد يكون بمعنى اللزوم فهي مشتقة من قدم اللزوم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عاياه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللزوم وبالمأخوذة من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه في معنى لا يكفي في اخذ المشتق من هذا المعنى ما لم يرد استعمال المشتق في هذا المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضحي بخلاف معنى التقدم فتأمل أو يتكلف في المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تخدم معانيها في الادراك بأن يدرك المعاني أولا ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المذركة أو تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعاني أو يقال بأن تلك الاءور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هي ما بدكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعها فيها وهي تحصل ما يحصله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعاني والفوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال الفوش اللفظ لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب فبني الاحتمال الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها أو المعاني أو المركب منها أو من زعم انحصار المعاني الالفاظ وقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب في الالفاظ لا تنحصر المقدمه فيها ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعاني لا تنصف بالذكر فلا يصح ان عليها تعريف المقدمة فانحصر في الالفاظ لان المعاني والالفاظ يوصفان بالذكر وان الارتباط والنوع إنما هما صفان للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضي الانحصار أيضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام النفسي أيضا فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم العرف بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حيثئذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم بمقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كحرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكّر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصادق بأن مصادق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصادق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصادق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها لانا نقول انه معيد بوجه البهيرة اريد بالتوقف ترتيب الشيء على الشيء وتصحيح دخول العاء عليه فيقال في الامور الثلاثة انما تعرف أولا فيشرع في العلوم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولا شك انهم لا يوجدان في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني المخصوصة المعبر عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان أخرى وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كإيجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوفا عليها ولا للسائل المنطقية ارتباط بها فاجبه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطات بالسائل المنطقية فلذا أوردناها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكّر قبل المقاصد فلا مناقشة في جعلها من المقدمة فانهم (العلم التصوري) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لغوي لا يساعده ما بعده ويحصل أن يكون تنبيها على كون المقسم علما حصوليا وانما ابتداء بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بدیهي ونظري والنظري يحتاج في تحصيله الى الفكر والعكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقربه أو إلى العلم وإذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر * (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الإدراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أوفى آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحصولي والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع انحاءه من العلم بالسكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم لم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أوفى النفس وما يدركها النفس والحواس وفيه إشارة إلى أن العلم وجودي لا عدي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شاهدة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينالانه يزول عنائتي وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عامًا شاملًا لجميع ما يشمله العلم مع أن التصور ليس إلا من أقسام الحصول . قلت المراد من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحصولي فالصوري من ادق له وتعميم التعريف وتقسيم العام إلى القسمين وإن كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركًا بين الأقسام وهو لا يكون إلا عامًا فإذا انحصر في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فالتحصار يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع أن الحضوري والقديم ليس كذلك لانه قول ورد بالقسمة . طلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فاتحصار الطبيعة في القسمين باعتبار بعض الأفراد لا يستلزم انحصار جميع الأفراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع القيصين لأنهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة إنما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع أفرادها إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسمًا للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين الذين هم الحضوري والحصولي ومنحصرفيهما فافهم فانه دقيق * (والحق انه) أي العلم * (من أجلى) أي أظهر * (البدهييات) لا تخفى بداهته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يجز العقول عن إدراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرًا غاية الظهور حتى يجز البصر عن تمام إبصاره كالشمس كذلك في العقول يجوز أن يكون ظاهرًا عند العقل ويجز العقل عن تمام إدراكه قال في الحاشية اعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بدهي وحده محال وقال

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقة عسير والجمهور قائلون بمعلا هـ حاصله ان
 الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فالعلم العلم
 بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته
 وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال وأما تحديد العلم بعباره جامعة محرزة للجنس
 والفصل الذاتيين فذلك متعسر في أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية لنشابه
 الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
 وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضوري
 والبديهية من أقسام الحصول فكيف يقال ان العلم من أجلى البديهيات لانه ليس ببديهي فضلا
 عن كونه أجلاء . قلت ان علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة لاكتشاف بالعوارض الذهنية
 علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولي
 لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهم هـ (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول
 من الحسيات والثاني من الوجدانيات ولظاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
 المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص ببديهي
 وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
 والخاص مدركا بالكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعنين ولكن خوف
 المجادلين لا يبرهن ذكره هـ توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور
 المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور وتنظير للعلم والتنظير
 على ما يستنبط من كلامهم تشبيه أمر في الحكم بأمر آخر مغاير له وايضا حبه بذلك تشبيه
 العلم المطلق بذات النور والسرور وفي حكم البديهية يعنى كما ان النور والسرور بديهيات
 كذلك العلم المطلق ببديهي وهذا انما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للعلوم والا كيف
 يكون ذات النور والسرور متعفين بالبديهية وبحقل التمثيل بان يقال العلم المطلق ببديهي
 كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور راعيا العلم فيصح أيضا على تقدير عدم
 كونهما صفتين للعلوم لكن لا يساعد الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية
 العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديهة والى الثانى أشار المصنف بقوله في الحاشية
 ويمكن اهـ أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد أمر
 جزئى لا يصح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من أفراد المنظر له وفي
 التمثيل يكون الممثل من أفراد الممثل له وداخلا تحتها فحينئذ لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليسكونا من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البدئية مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبدئية الخاص تستلزم بدئية العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المقصود ويرد عليه ان بدئية الخاص تستلزم بدئية العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتيا له وكلاهما محذوران ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقى لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقى ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولاشك ان المطلق جزء له ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصور الذى هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا فالعلم المطلق حينئذ صار ذاتيا للقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بدئته مستلزما لبدئته وهو المطلوب والمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئى يتعلق بشئ مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصل فى ضمن المقيد لكن لا يلزم تصوره لانا نقتصر فى تصورهما الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقى هو الاحالة الى البدئية بأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقى آخر لا يعموم حوله خوفاً ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهو ان العلم امر انتزاعى وافراده حصصية وهى عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولاشك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصصية انتزاعية حاصله فى الذهن وكنهه الانتزاعى ليس الا ما هو حاصل منه فى الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولاشك فى بداهة مفهوم المقيد فبدئته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ناقص فان قلت ان تصور المطلق فى ضمن المقيد بوجه إجمالى كاف وهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه اذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة للملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضرورى فى ضمن تصور المقيد فلا يورث بدئته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهى المقصود . قلت لاشك فى بدئية العلم المطلق بكنهه اذ تصور كنهه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصوره بالكنه بالمعنى الاصطلاحى وايس الكلام هنا فيه فتأمل . (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهييات والبديهي يكون معلوما ظاهرا فلم يختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بدائستى بديهي واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ماهى عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبار بن فلا تدافع بين كلامي المصنف فحين قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدرى وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظر يته أراد المصادق ومنشأ انتزاع هذا المعنى
وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة السكيف
وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع
هذه المعاني توجد في الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متصف
بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان بهما وانكشف الشيء لا يكون الا بكيفية حاصلة
في الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم (ان كان) أي ذلك العلم (اذعانا) أي اعتقادا
(النسبة خبرية) أي اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية جلية كانت
أو شرطية اتصالية أو انفصالية (فتصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم
وكونه عينه كما قال في الحاشية خلافا للامام الرازي فان الحكم عنده جزء من التصديق لان
التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء
لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان بلغ الى حده لا يبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى
الحده المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو ظن وادراك الرجوح
وهم وهو قسم من التصور كما استقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحده ان لم يطابق الواقع فهو
جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بغيره فهو يقين وان زال فهو تعليل وقد يقال الجزم
اما ان تعتبر مطابقته للخارج أولا تعتبر فان اعتبر فانما ان يكون طابقة أولا يكون والا
اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه أولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين وبوجه فيه ثلاثة أشياء
الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثاني أي الجزم الغير المطابق
هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليه ما وعلى المتظنون الصرف له لوه إمام عن
الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحده فينقسم ما يعتبر فيه به مطابقة
الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يخالف عن أحد الطرفين فاما ان يقارن
تسلما أو إنكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يسلمه الجمهور أو محدد ويسلمه طائفة والى
خاص يسلمه شخص مسلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعافه ما صاد به المعلوم وتبنى
عليه المسائل ومنه ما يضعه القائل الخلق وان كان متاضلا لا يعتقده لثبته مطلوب به ومنه
ما يلزمه المجيب الجدل عنه ومنه ما يقول به الفائل باللسان دون أن يستفده كقول لا وجود
للمحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
واحد تسلما باعتبار ووضع باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعرى
التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينزع فيه من المسألة أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به
 القائل أو يفرض به الفارض وهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع
 ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة
 فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ
 البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعري فلا
 تدخل مباديه تحت التصديق الا باليجاز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان
 والاذعان من الكيفيات المارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من
 الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانصب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور أو
 تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ
 قدس سردي في شرحه ان الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيان والانكشاف
 التام للذهن لا يكون الا في الاذعان وهو اقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى
 الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن
 الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشغصات وتجردها عن المادة فجزئياتها
 اوناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها (والا) أي وان لم يكن اذعانا للنسبة
 الخيرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة غير خيرية قابلة
 للاذعان كالنسبة التعيدية والانشائية أو تكون النسبة خيرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان
 بها كما في التزيل والشك والتوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله (فتصور
 ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه خاليا عن الاذعان فالتمسك تصور وان كان يتعلق
 بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا للنسبة متساويا بين شك وان
 كان أحدا الجانبين راجحا أو الآخر من جوحا بجانب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم
 من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق
 النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل
 والتزيل والتوهم اقسام التصورات تتعلق بالفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك
 الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوقا بهيئات مخصوصة من الاين والسكم
 والكيف وغيرها والتزيل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره
 والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان
 كلياً أو جزئياً (وهما) أي التصور والتصديق (نوعان متباينان) أي ماهيتان مختلفتان لا

فصدق أحدهما على الأخرى وليس بينهما تبين بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسبان
 « (من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فلم من هذا أن التصديق عند المصنف نوع
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عد التصديق
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على متعينين الأول الصورة الحاضرة
 من الشيء عند المدرك أهم من أن يكون مجرداً أو مادياً جزئياً أو كلياً جوهرية أو عرضاً حاضراً
 أو غائباً حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسرهُ المصنف
 وشامل لجميع أنواع العلم وانحائه والثاني التعقل المبرع عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الأول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى والعلم بالمعنى الثاني مندرجان تحت
 المعنى الأول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسمى بالعلم هذا إذا
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان وأما إذا تعلق بقوله متباينان فعناهُ أن التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني أن التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية
 عارضة بعد الإدراك فيثبت يكون مذهب المصنف موافقاً لمذهب المحققين ويكون إطلاق العلم
 عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق إدراكاً كالأحوال تعلق قوله من الإدراك بقوله
 متباينان ويؤيده أولوية التعاقب بالتقريب فانهم « (ضرورة) أي الحكم بالتباين النوعي بين
 التصور والتصديق ضروري لا يحتاج إلى الدليل وإنما أدى الضرورة لأن ما استدلوا به
 عليه غير تام وهو أن لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوآزم الآخر لأن
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتنافي اللوازم يدل على تنافي
 المآزومات والأيلازم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه أن اختلاف اللوازم
 مطلقاً لا يدل على اختلاف ماهيات المآزومات لأن السواد من لوازم الحبشي والبياض من
 لوازم الرومي مع أن ماهيتهما وهي الإنسان واحدة نعم إذا كانت لوازم الماهية مختلفة فيثبت لا
 محالة يدل على اختلاف المآزومات وكونها من لوازم الماهية في حيز الخفاء لا بد له من دليل لجواز
 أن يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لأن الأشد والاضعف متضالان بالنوع فالتصور والتصديق أولى
 بأن يكون أحدهما بائناً للآخر ويرد عليه المنع بأننا لا نسلم تخالف الأشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف
 فلو كانتا متضالين نوعاً يلزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهي الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لا تتم هذه الدعوى إلا بدعوى الضرورة فيها وفي مقدمات دليلها يرجع إلى
الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم (نعم لا حرج) أي لا امتناع (في التصور) أي في تعلقه
(فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عيسى أن يتوهم أن التصور
والتصديق إذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع أن التباين الذاتي لا
ينافي التعاق فالصور متعلق بنفسه ونقيضه وهو اللاتصور ومقابله وهو التصديق لأن مفهوم
كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت أن الواجب تعالى لا يتصور كما علمت
فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انفعائه بكل شيء بل المراد تعلقه
بكل شيء بنحو من انفعائه فالواجب وإن كان تصور بالكنه بمنتهى الكنه متصور بالوجه فيتعلق
التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا أن المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من
المتأخرين من أن التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو
مذهب البعض قال في الحاشية خلافا للمتأخرين فان الحكم أي الوقوع لا يتعلق به إلا الحكم
أي التصديق وسيأتي في بحث التصديقات (وهنا) أي في مقام بيان التباين والتعلق (شك
مشهور) بين القوم (وهو) أي الشك (أن العلم والمعلوم متحدان بالذات) أي ماهيتهما واحدة
وأما الفرق بينهما بالاعتبار (فاذا تصورنا التصديق فهما) أي التصور والتصديق (واحد)
لكون أحدهما علما والآخر معلوما (وقد قلتم) فيما مر (أنهما) أي التصور والتصديق
(متخالفان حقيقة) لأنكم قلتم أنهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم
متحدان بالذات وإذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما
متحدين لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتناهيين الاتحاد
والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم أن مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات
تلقاها المحققون بالقبول الأولى أن العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية أن التصور والتصديق
حقيقتان مختلفتان والثالثة أن التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم أنه قد تقررت الشبهة باعتبار
نفس التصديق وحده وحيث أن الجواب أن التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز
أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى أن
حقيقة الواجب يمتنع تصور بالكنه وإنما يجوز بالوجه وإن المعاني الحرفية يمتنع تصور
وحدها وإنما يجوز بعد ضم ضمة اليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد
هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزئ الجواب المذكور عن التقرير الأول هنا فان النسبة
المشكوكه تتعلق بها الشك وهو تصور وإذا زال الشك تعلقها بالاذهان وهو تصديق فقد تعلقا

شيء واحد بالضرورة هذا قول مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه
 لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلفاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون
 بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بأن يقال اذا
 تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالصور وكنهه التصديق يكونان متحدين
 بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحيث ان الجواب أي حين تقرر
 الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه
 تعلقه بكل شيء بجميع انحاء بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق
 باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فيثبت بالمقدمة الاولى
 لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون اتحادا مع وجهه
 ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع
 قوله ألا ترى الخ تأييد الامتناع حاصل ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنه
 وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها
 بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم
 المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية
 الادعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحصولي فكيف
 يتعلق به فتأمل وله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممتنع الكن لو فرض
 تصويره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين
 المتنافيتين الاولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علم والآخر
 معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التغاير بينهما لأنه قد ثبت انهما
 مختلفان بالحقيقة ولوقيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما فلنا صدق المقدم ليس
 بضروري في الشرطية ولك ان تقول ان التنافي بين تالي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما
 لجواز ان يكون المقدم محالا يستلزم للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال
 المذكور باعتبار ما تنافى به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره
 المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزى الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة
 باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة
 للمعلوم في صورة الادعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا
 الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الادعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية ثم وريفة فالمانع بالتعابر النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية
فالجواب جاري كل من التقريرين والتخصيص بالتأني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف
جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الابه لا بالجواب المذكور انما يتجه على
تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساويه كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء
الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكه تلخ
اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكه هي القضية تتعلق بها الشك
وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الادعان وهو تصديق فقد نزع ابشئ واحد وصار كل منهما
علما بهذا الشيء ومحداهما متحد المتحد يكون متحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله)
أي حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأ سوء الفهم ولولا هذا الموضع
فيه ذلك الغلط ويذهب بين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث
أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا فديد كرفي مقابلة المنع (على ما تفردت به) أي
اوردت هذا الحل انما لا غري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية
والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في
هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية
لمكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بمثل هذه الحالة على
الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له
الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسألة الاتحاد) أي في مبحث
يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في
الذهن (قامها) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنافها
بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتناف بالعوارض الذهنية
(علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن الصورة الحاصلة
ومتغايران بالاعتبار باعتبار الحصول لمعلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم
بعد التفتيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف
وعلم الملائم بوجوب السرور والناظر بوجوب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ المفهوم
الانتزاعي بل منشأ اللوازم متصلة بالذات فلا بد من اتحاد اللوازم والصورة الحاصلة تابعة
لعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها علم ان العلم كيفية
قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها

فعلم ان تلك الصورة العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلعون عليها العلم كما هو المشهور (لان
الحالة الادراكية) أى الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك
الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن نخلط بالصورة فيه بحيث يكون
وجودها وجودا واحدا (خلط اربطيا اتحاديا) أى وجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة
الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) أى أنواع الطعوم حين حذوها
فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة
السامية (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) أى مثل الذوقية
والسمعية حالات أخر كالحالة الشمية بالشمومات وهى الروائح والاسية بالشمومات وغير ذلك
(فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى وردت السمعة بالذات
والصورة انما هى بالعرض لاحتلاطها بها (فتعارفهما) أى الحالة التصورية والتصديقية
(كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزيد مثلا (المتباينين) المتبايرين
(بحسب حقيقتهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم، عبارة لحقيقة اليقظة وان كانتا
عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات
واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعارض اتحاد المعارض (فتفكر) فى هذا القيق
توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاديين
العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد
الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمحددة مع معلومها وهى
المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست بمحددة مع المتصور ولا
التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة
كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكهما متباينان بحسب حقيقتهما قال فى الحاشية أجاب
بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وانت تعلم ان ذلك
بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا مساع له فى القواعد
العقلية هـ حاصل ما أجاب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى علم التصورى ولا
يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متصدا مع المصدق به ليلزم من اتحادهما اتحادهما مع
التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة
الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانها فى كونها صورة
حاصلة تبيانها التخصيص على ان قواعد المنطق اعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فإذا حصلت صورة الجوهر مثلاً في الذهن تكون جوهر او هي علم والعلم كيف فيلزم كون الشيء الواحد داخل تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعالمها وليست من مقولة الكيف الا اذا حصل كان معالومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن مثلاً وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً وهو جنس عام لما تحتها فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضاً يلزم كون الصورة عامة لان العالم مقام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهي قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عامة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لا في الصورة وبهذا الوجود القائم قد خاللت بالصورة وليس هذا الخلط خطأ انضمامه اليه بل قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عامة بل منزوعة من الصورة وتعد معها في الوجود قائمة بالذهن والعالم مقام به العلم فالنفس عامة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها ولا لما وجدت في الخارج معرأة عنها بل من الأعراض التي لا عروض لها الا في الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الحالة على الصورة صدق عرضي لجهتها الصدق مختلفان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفاً لانه انما يدخل تحتها ما كان حقيقة متأصلة لاننا نقول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكميات المنتزعة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضاً لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وحطاً عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكياء . قلت يكفي للحمل علاقة الحلول سواء كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفي لحمل أحدهما على الآخر كما في الفاحك والمتعجب فانهما قائمان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما شتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين بنصوفي الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتصدين بوجوب قيام المتعد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عامة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله بخلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرهما من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الأشياء بانفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تنبها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمس الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عريض فافهم (وليس الكل) أي المجموع (من كل) أي كل واحد (منهما) أي من التصور والتصديق (بديهيا) أي غير محتاج الى الفكر (والا) أي وان كان بديهيا (أنت) أي المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى المعكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء اليه هذا فميدليان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا تنظر يا صار بعضها بديهيا وبعضها نظريا والنظرى يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فلم يبان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديهيا ولا جميعها نظريا والثانى انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أو ردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثانى أن يكون جميعها نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظريا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بنهاها بديهية والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بنهاها بديهية والتاسع أن يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة والى الثانى ذهب جهن بن صفوان الترمذى والى الثالث ذهب الامام الرازى والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتر النذهب الى الاحتمالات الباقية (ولا نظريا) أي ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

النظري معناه ليس نظرياً بمعنى محصيله بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى
الضروري والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الباري وقد
صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده
لا يتناول تصور حقيقة الواجب اه حاصله دفع توهم حسي أن يتوهم بان العلم المطلق اذا
انقسم الى الضروري والنظري فيه لازم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضاً منهما مع انه ليس
كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليه ما هو العلم الذي يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع
حصولها كما تقرر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام
لا يتناوله لان مرادنا بديهية جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة
للحصول في الذهن فضلاً عن البديهية وقال في الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات
العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظر يات بأسرها تصير بديهية عنده
فلا يراد به شيء يكون نظرياً عند شخص وبديهياً عند آخر فلامعنى للتوقف ووجه الدفع ان
علم كل واحد منهما بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف في
معنى التوقف فتدبر اه اختلف في ان المنصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فذهب
البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه أولاً بالذات نفس
الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالسكرانما هو علم
المعلومات لانفسها من حيث هي هي فالترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو
مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر قوله ومن ثمة أي من كون البداهة
والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أي الذي تحصل له جميع المطالب بلا
فكر ان النظر يات بأسرها أي التي تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية
لحصولها بلا نظر قوله فلا يراد إشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهياً
عند صاحب القوة القدسية فوجه توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري
ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبقى النظري الذي
حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من
الفاقد وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذي حصل لزيد بالنظر
لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فاما كان متوقفاً على النظر وهو
الشخصي الذي في زيد بقي كما كان لانه ليس حاصل بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا
نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب الخ إشارة الى جواب آخر من

الابرار المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفناء ويقال انه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كفا في زيدا فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجري الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقف عليه التام وهو في حيز الخفاء . فالجواب عند العائلين بكونهم صفتين للعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراد على النظر والبدهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شيء من أفراد على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالانحصار والاوقات ولك ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الآن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق في الاختلاف الواقع بين كون البدئية والنظرية صفتين للعلوم أو العلم ما حكم به الاستاذ قدس سره في شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبايع السكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني المكتسب فالطبيعة السكلية التي هي مرتبة العلوم تكون مسبقة بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة في العروض الشخصية في التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف في الواسطة في العروض لا يتعد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وههنا تعدد وصف التوقف والرتب لان وجود الشخصية موقف على السكلية والسكلية على العلية فههنا واسطة في الثبوت وينسب التوقف الى العلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض وللعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف العلوم على النظر بالذات والعلوم بعد توقف مرتبة الطبيعة التي هي مرتبة العلوم بعدية بالذات فتعقد الواسطة في الثبوت في العلم لا في العلوم فافهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيانم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شيء مثلا على شيء وهو

ب متلاصرا ب الموقوف عليه مقدما إلى آ الموقوف وإذا وقف ب على آ فصار
 آ مقدما على ب لكونه موقوفا عليه بحيث تقدم آ على ب مرتبتين لأنه تقدم على
 ب فكان ب مقدما على آ فصار آ مقدما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه
 بمرتبتين (بل بمرتبة غير متناهية) يعني يلزم على تغدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمرتبة
 غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فإن الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم
 على نفسه بمرتبة غير متناهية تقريره أن آ إذا وقف على ب وب وقف على آ فلا شك
 أن آ وقف على نفس آ وتقدم عليها وهذا مقدم متصادقان . الأول أن نفس الشيء
 عينه . والثاني الموقوف عليه بفناء الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين
 الواقعتين فإذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما وإذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه
 أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية راجع إلى نفس آ لا عينه بحكم المقدمة
 الأولى بحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحدا وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس
 آ أيضا فإذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضا ويتوقف ب على
 نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسه وهو نفس آ فحصل ههنا أمران بحكم المقدمة
 الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه راجع إلى نفس آ بحكم المقدمة الأولى
 وهي أن نفس الشيء ليس له عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين
 آ فيكون نفس نفس آ أيضا عين آ لأن متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس
 عين حكم آ و آ إذا كان موقوفا على ب فنفس النفس يكون أيضا موقوفا عليه
 فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفا على
 نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس
 النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس
 نفس آ واحد وإذا صار آ موقوفا على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضا موقوفا عليه
 وب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي
 نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا
 ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفا عليه ثم تجرى المقدمة الأولى والثانية كما
 علمت فخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا إلى غير النهاية حتى ترتب نفوس غير
 متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح
 المطالع إن قولنا الموقوف بفناء الموقوف عليه وإن كان صادقا في نفس الأمر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد إبطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا لأمري الوافي بل استلزمه
للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا
آ فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحاصل كلام السيد منع المقدمة
الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لكن على تقدير الدور وغير
صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولغائل أن يقول المقصود إبطال الدور وإذا كان
رافعا لأمري الوافي كان باطلا لفصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد إلخ بمعنى المقصود ههنا
ليس إبطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا لأمري واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل
وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بمصادفة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع
قولنا نفس آ ليست الا آ لانهم متنافيان فصدق هذه المقدمة ههنا محال فلا يستلزم الدور
للتسلسل لبطلان واحد من الأمرين الذين يبتنى الاستلزام عليهما، وأجيب عن المنع بأن الدور
إذا وقع في نفس الأمر وكان من الأمور الواقعية صار مجازا لجميع الواقعات فيكون مجازا
لثبوت المقدمتين لكونهما من الواقعات فيلزم ما مضى وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع
بدون اعتبار المعتبر واتزاع المنزاع يجمع الواقعات والدور ليس كذلك لأنه مدوم حقيقة
وجوده ليس إلا بفرض العارض واعتبار المعتبر فلا يجمع الواقعات مدفوع بأن المقصود
أن الدور إذا كان واقعا لا بد من اجتماعه مع الواقعات واجتماع الواقعات فيما بينها لا يستلزم
المحال الآن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من أمور النفس الأمرية عند
القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الأمور
الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الأمور الاعتبارية وان لم
يكن في نفسه محالا لكن اذا كان حاصله بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب
ههنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير
متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة
أو من جهة أخرى وعلى الأول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فاجتمع الدور مع
التسلسل ولا استلزامه قلت فختار الشق الثاني لكون الجهان ليست متباينة ومتغايرة بالذات
مقدمة على كون آ موقفا على ب وكون ب موقفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة
بحسب الماهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا يحسب المصادق ينافي الدور
فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه
دقيقي . وقال الأستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

لا كتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للسكواسب من مبدئ بحيث لا يسكون فوء كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوء شيء لغرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدئ والمبدأ كان، وقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالا كتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدئ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الا كتساب لا يلزم التسلسل لجواز ان تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الا كتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التي أوردها غير تامة منها ما أورده الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفر الى التصديق شيء ليس يمكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن من جماله فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون على من جهة له وعلى المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوقع التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كما ترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا لم يصدق به إذا ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقدحه في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولأن
 تقول بعدم توقفه على حدوثها بل إذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية
 لوجود العقل الهولاني فافهم (لأن عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل) مثلا اثنين إذا ضعفا
 أي أخذ امرتين صار أربع فعدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما)
 أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة
 الزائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزيد عليه) أي ما زيد
 هذا الآخر عليه مثلا أربعة أنما زيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع
 الواحدتين (فإن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والالم يبقى مبدأ لأن المبدأ إما يكون قبل ذلك
 الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدأ فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضا زيادة
 لأن بعده أوساط وهي كما قال (والأوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجنب الآخر
 منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحدها غيب الأخرى فلا مسامحة للزيادة
 فيها والالزام اختلال النظم (فحينئذ) أي إذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه وثبت
 انتظام الأوساط (لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزيد عليه
 (في جانب عدم التناهي) للزيد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل)
 لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه
 وتوضيحه أن كل عدد يمكن أن يضاعف لأن التضعيف والتضيق وغيرهما من عوارض العدد
 وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الأصل وهو المضعف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون
 الأعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما من من المعدمة الكلية فاذا ضعتها تكون
 أعداد تضعيفها زائدة على أعداد الأصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ
 أو في الأوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لأن المبدأ لا يتصور
 عليه الزيادة والالم يبقى مبدأ لمقابل صار المبدأ ما قبله والثاني أيضا باطل لأن الأوساط
 منتظمة متصلة متصلة بعضها مع بعض فلا تختل فيها الزيادة لا اختلال الانتظام فلا تتصور الزيادة
 إلا في جانب عدم التناهي وقد ثبت أن زيادة الزائد لا تكون إلا بعد انصرام المزيد عليه
 وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون إلا بعد انقطاعه وانصرامه وإذا
 انقطع وانصرم صار متناهيًا فيلزم تناهي الغير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك أن
 الأمور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أو لا مجمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد
 بالضرورة فاذا ضعفت ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا أجاليا فبلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الأصل إلى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الأمور الغير المتناهية
 مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة بحقيقة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود
 بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لأنها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف
 إلى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا إشارة إلى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الأعداد اذا لم
 تكن موجودة بحقيقة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس
 التضعيف الخارجى التفصيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل في الأمور الغير المجمعة
 أيضا . فان قيل انما الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لا نظامها واذا لم تكن
 مرتبة منتظمة فالمانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجري الدليل في الأمور الغير
 المتناهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا ثبت
 الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد
 وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا إلى الاثنين فيجربى الدليل فتأمل . فان قلت
 اذا جرى الدليل في الأمور المتعاقبة يلزم جريانه في الأعداد فيبطل لاتناهيها مع انها غير متناهية
 . قلت لاتناهي الأعداد بمعنى اللاتعقبية أى لا توجد في الخارج الامتنائية وكل مرتبة يمكن
 أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة إلى الفعل والمراد من المتعاقبة
 التى تخرج من القوة إلى الفعل وان لم تكن مجمعة فلا يجرى في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية
 للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة إلى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهيها وأيضا
 لا يجرى في الزمان الغير المتناهي في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه
 خارجا من القوة إلى الفعل (وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود) هذا جواب سؤال مقدر
 وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهي الأعداد والتصورات والتصديقات انما هي معدودات
 فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم
 له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الأعداد وهو باطل فيبطل عدم تناهي
 المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الاقتراق بين اللازم والمزوم
 (فتدبر) إشارة إلى ضعف الدليل بمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف
 من خواص العدد المتناهي وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ
 التضعيف في نفس الامر لا يلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد
 والناقص في نفس الامر وهما ليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعي انما يعرض لما دخل تحت
 العدد الغير المتناهي خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض ومزوم للعدد في

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسلة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بأن يكون التصديق معرفة للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بأن يكون التصور جهة موصلة إلى التصديق هذا جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس والا يجوز أن تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الاول ولا يلزم الدور والتسلسل فإبطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرب القناد فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فانما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما تظهر بايلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر المتون لم تعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع انه لا بد من عرض هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديها وبعضه نظريا والاي بقي احتمال كون جميع أحدهما بديها وجميع الآخر منها نظريا ويحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات بعض كل منهما بديها وبعضه نظريا ولعل وجه عدم التعرض لعدم قيام الدليل الشافي على هذه المقدمة (لان المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله ان ما يحصل به التصور يكون معروفا والمعرف يكون مقولا على المعروف بالصح والتصديق ليس بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معروفا فلا يحصل به التصور قال في الحاشية والكبرى محذوفة تمام الشكل هكذا الواكسب التصور من التصديق لكان التصور معروفا فيكون مقولا ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعروف بتصديق اه تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لا شيء من المعروف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتمام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف يقول بأن المعروف مقول بل يقول ان المعروف ما يفيد المعروف سواء كان مقولا أولا ولو سلم فنع كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولا وقد يستدل على اثبات الصغرى بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات وهي إما اللزوم أو العرض المغاير وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حمله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مبين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يعمل عليه فلا يفسده
ويرد عليه أنا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات
خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم
أيضا ان المعروف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل
أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لابطاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات
عدم حصول الشيء بالمبان وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود
التصديق وعدمه وكما هو متساوي النسبة لا يكون علة في جهة هذا دليل العكس حاصله ان
التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للكاسب وهو محال لوجوده
والتصور ليس بمرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء
فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون
مرجحاً كيف يكون علة كاسبته قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود
التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بلاثاوت فذلك غير ظاهر لا بد له
من دليل وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر
من كلامهم فسلم لكن حيثئذ فقدان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان اراد بتساوي نسبة
التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبته الى العدم فلان سابه
لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان اراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق
وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون من محال وجود الشيء ما يتعلق بعدمه أيضا على انا
لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين
الكاسب والمكاسب لا بد من المناسبة التامة المصحة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون
أحدهما كاسباً للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبانياً
للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها
يكون مفيداً له وهذا يندفع ما قيل ان التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر
عن كونه حقاً أو باطلاً أو كونه حاصل في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة
التصديق فان أثر حصول الشيء أو لا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه
تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذي يفيد مجرد تمثيل
الشيء في الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى
الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحد منهما (نظري) يحصل بالكسب كتمو والمالك والجن والتصديق بأن العالم حادث هذا
تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل وبدايته وعدم كاسب أحد ههنا من الآخر
ثبت أن بعض التصورات بديهي والبعض الآخر نظري بديه من البدهي، وأو كذلك بعض
التصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البدهي منها ولا يحصل أحد ههنا من الآخر
(والبسيط) أي مالا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أي موهنا زال المير قال في الحاشية خلافا
لبعض ومن ثمة غير تعريف النظر إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى مما عليه أنه يختلف
في أن البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض إلى أنه كاسب وغير تعريف في أن المر من
ترتيب أمور إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور البسيط والمركب والمصنف اختار أن
البسيط ليس بكاسب فبق التعريف على حاله وهو ترتيب أ. وراح وقال في المس لم يسر
بمكتسب يعني كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا أن البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد في الكسب منها أو يرد عليه أنه لو اصطلاح
على أنه لا بد في الكسب من الترتيب فلا مناقشة في الاصطلاح والالزام لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة العقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا أو مركبا كما عرف
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبما أحسنه وجاهلانها بسيطان كيف
يحصل منهما شيء مع أنه يصح التعريف بهما الآن يقال إن مراد المصنف أن البسيط لا يكون
كاسبا في الأكثر مثل المركب لأن التعريف بالمفرد قليل بالنسبة إلى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أي قليل نافض لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد
ترتيب أمور لأنه يقتضي أن النظر ليس بدون ترتيب أمور إلا أن يقال المراد أنه لا بد في
الكسب المنضبط والغالب في الوقوع من ترتيب أمور أ. وراح أو يقال ههنا أن البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعبر وهو لا يكون للعمل وللأختيار فيه مدخل لأنه لا يكون إلا
المركب وأما مطلق الافادة فهو في البسيط أيضا وليس المراد فيه فلا محذور وبرهان عدم كونه
مكتسبا أن كاسبه إما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثاني إما أن يكون عينه أو غيره فإن كان
الأول يلزم الدور وإن كان الثاني فيكون مبائنا والشئ لا يحصل من مباينه وعلى الأول
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الأول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثاني لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لأن العوارض لا تفيد الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لأن المركب من الداخل والخارج خارج فحاله كحال
العوارض لعائل أن يقول إن التعريف بالعوارض وإن لم يكن حادا لكنه رسم والرسم هو

المعرفة فيكون كاسيا فاليسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علم حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس عامالذى الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالكه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا وبالذات فانهم (فلا بد) فى الكسب (من ترتيب أمور) هو فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبته وفى الاصطلاح جعل الشئين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا مناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب وهو) أى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس فى الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس فى الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثانى مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبزائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادئ الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضرورى أيضا مقابل لهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابلته كقابلية الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لأن مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجا ولم يجعلوا هذا النوع فى أعداد الضرورى لندرة وقوعه فى العلم على ما نقل فى شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطاليس فالنظر متقدم الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التغاير فى مفهوميهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بين الفكر بمجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات

الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وليس باعتبار أن لا اعتبارا للملاحظة في
أحدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) أي في مقام الكسب وكون البعض بديهيا والبعض
الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو مفسك إلا ما في القول بديهية
التصورات كلها (خو طب) أي جعل مخاطبا (به) أي بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة
وسكون القاف قال في الحاشية وهو من تلامذة فيثاغورس من أساتذة أفلاطون وكان
زاهدا معينا بخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثمة قضا بهم وكانوا أحد عشر شهيدا
عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثني عشر ألف تلميذ وتلميذة تلميذ وعاش
قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتمه من غلبه هواه اقتضح ومعنى سقراطيس في اليونانية
المتعصم بالعدل كذا في عيون الأطباء اه وفي فوائذ الميبدى ان فيثاغورس كان من تلامذة
سليمان وأفلاطون خاتم الحكماء الاشرافيين وارسطو من تلامذته وأول المشائين (وهو)
أي الشك (أن المطلوب) أي ما يطلب تحصيله (إمام معلوم) قبل التخصيل (فالطلب) أي إرادة
تحصيل الحاصل أي تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس
بمعلوم أصلا (في كيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشيء، فالعلم أصلا كيف يتوجه
اليه ويقصد تحرير الشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إمام معلوم قبل
الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل
ان كان عين التحصيل الاول فايغيب الطلب شيئا وان كان بالكسب الجدي مرة أخرى
فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب
ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لا بد له من العلم أولا ليقصد ويتوجه اليه فيمتنع الكسب
بالمرة فها ظن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجري في التصديق
منشأه ان المطلوب التصديق عبارة عن الاذعان بالنسبة والنسبة تنعكس في كل شيء فيقال ان
المطلوب معلوم أي متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
تصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار
ما يتعلق به الاذعان و يطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فعلميته إنما
هي تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما
فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصور فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم
طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغلبة عن الاذعان
مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إمام مفعول عنه

بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل لا بنفسه أصلاً أو بحاصل لما فعلى الأول طلب المجهول فبمتنع
الطلب وعلى الثاني فبمتنع أيضاً أصله فان قيل انه معلوم باعتبار تصور الشئ المذموم قبل
الطلب فلا يكون مجهولاً مطلقاً فلما هذا يرجع الى الجواب المذموم للشك والشك في
جوابه في الشك باعتبار التصديق أيضاً وأنه احتصاص لا يراد بالتدوير فلا وجه له (وأجيب)
عن الشك (بأنه معلوم من وجهه ومجهول من وجهه) بمعنى ان المطلوب معلوم من وجهه ومجهول
من وجهه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلومات بجميع الوجوه والمجهولية كذلك
واختيار الشئ الثالث وهو كون الشئ معلوماً من وجهه ومجهولاً من وجهه فاذا كان المطلوب
معلوماً من وجهه وطلب تفصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول
الذي قصد تفصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطابق لأن هذا الشئ معلوم بالوجه المعلوم
(فماذا) الشك (قائلاً) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذى يعلم المطلوب به
(معلوم) لا حاجة له الى تفصيله وإن يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه
الذى لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يلم به فلهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحل) أى
حل ما عدا الشك (ان الوجه المجهول ليس مجهولاً المتأخر حتى يمتنع الطلب) يعنى الوجه
الذى لم يعلم ليس غيره معلوم أصلاً بوجهه من الوجوه ليسكون مجهولاً متأخراً يمتنع الطلب
بل هو معلوم بوجهه (فان الوجه المعلوم به) أى وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه
بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشئ الثانى وهو ان الوجه المجهول مجهول
لكنه ليس مجهولاً مطلقاً يلزم طلب المجهول المطابق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة به فهو
معلوم به رأيت ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها (أى خذها واحفظه هذا
الكلام تأييداً لكون المطلوب معلوماً من وجهه وحاصل التأييد أن المقصود والمطلوب
بالكسب الحقيقة التى هى معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبارات أخرى مثلاً
تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالوجه فبطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض
العرضيات فتكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة
مطلوبة ومجهولة وإيهى مجهولة مطلقاً ليمتنع الطلب ويجزى هذا الجواب فى التصديق أيضاً
بأنه معلوم بمقتضى التصور ومجهول باعتبار الادعاء فالمطلوب هو الذى يعلم ببعض
الاعتبارات وان اختلف في صدور ان المطلوب حقيقة فى الشئ المعلوم بوجهه والمجهول بوجهه
انما هو الوجه الذى لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجهه ذلك الشئ حقيقة
لا الوجه المجهول بخلافه ان المقصود والمطلوب اليه بالذات فى العلم بالوجه انما هو ذو الوجه فى

المجهول انما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه ، مقصودا بالذات
 فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب
 بحيث لا يمرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى الذهن
 تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كافة ولا يمرض له انخطا ولا يلزم الخلف
 هذا دفع توهم عسى أن يتوهم انه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم
 الطبيعى بحيث تكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه
 الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب
 ليس كذلك فلا تسكنى العطرة فى الانتقال (ومن ثمة) أى من أجل عدم افادة كل الترتيب
 ووقوعه على النظم الطبيعى (نرى الآراء) أى عقول العقلاء القاسدين للصواب الخارجين عن
 الخطأ (متناقضة) متخالفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى مطلوب ورأى بعض آخر الى
 نقيضه فان بعضهم قائلون بقدوم العالم والبعض الآخر بمحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه
 فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيره فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والامور واقع
 انخطا عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سرى يأتى روى انه اسم لسلطان
 الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل
 يحصل منه يجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقيم مدمنه عرفانه مثلا قولنا كل سائلة
 كلية ضرورية تنعكس سائلة كلية دائمة قضية مشتقة بالقوة على أحكام جزئية موضوعها
 فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان يغرس بالضرورة مثلا وعلمت انه جزئى
 من جزئيات موضوعها وهو السائلة الكلية الضرورية فتقول هذه سائلة كلية ضرورية
 وهى تنعكس سائلة دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سائلة كلية دائمة وهى قولنا لا شئ من الغرس
 بانسان دائما وهى كذلك فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) أى
 حافظ للذهن (عن الخطأ) أى ممن وقوع الخطأ (فيه) أى فى الترتيب (وهو) أى القانون
 العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقاوه : طلقا أو سم كان والنطق
 على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك ودرجات على ما يصدر عنه ذلك
 الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول وهو يد لك فى الثانى مسلك السداد
 ويحصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به
 كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم ههنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة
 بسم المنطق والحاجة اليه المعصية عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهما باطلان فكذلك ما يزعمهما بيان الملازمة ان المنطق لا يحتاج الى ما أن يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرهما على الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهي وبعضها نظري والنظري يحصل من البديهي فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب في الحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفي الاحتياج مطلقاً فتصميم المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بأنه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضاً وبأنها غير منحصرة في القانون لانه أمر كلي ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلي والجزئي وبأن المطلقين أيضاً مخطوون ، فلو كان عاصماً وكيف يقع الخطأ لم والجواب عن الاول بان المنطق لما كان علماً راحداً فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثاني بانه ليس المراد نفي العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلي لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح لا بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل الاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن تكون الحدود في الوضع والجمال على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون في السكف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد في البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغي فلذا يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الخطأ للفكر الراعي للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعدوم لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وجرى من الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً الفرق بينه وبين المنطق لاننا نقول ان التجرد في العقول متعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اها لها مكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستعسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحترار عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحس وغيره وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان المنطق امداد ضعيف فصار الحاجة اليه ضئيفة فافهم (وهو موضوعه) أي
 موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية
 ما تلحق الشيء لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغريبة للإنسان بالغوة أو بواسطة أمر خارج
 مساو له كالحقوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد بالحقوق بالذات عدم الواسطة
 في العروض بأن يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لذى الواسطة إلا باليجاز
 كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة وعلم أحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو أن
 يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لا بد والمحتاج والقسم
 الآخر منها وهو كون ذى الواسطة معروضا حقيقيا بدون الواسطة كالرباع اللون الأزرق
 المصبوغ لا ينافي اللحق بالذات والمراد بالحقوق بالمساوي ما يكرن لحوقه بواسطة بالذات
 لكن بشرط أن تكون الواسطة مساوية لذى الواسطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون
 واسطة في العروض أو أحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو القسم الثاني في الأول فالعارض
 للشيء لا بالذات ولا بالمساوي يمد مرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم أو الأخص أو المبين
 صدقا وتحتقا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لأنه أحق أن يكون عرضا عما يلحقها
 بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوي أيضا أحق أن يمد من أحوال المساوي لأن
 الذات فواجه الفرق بينهما ليعد أحدهما من العرض الذاتي والآخر من الغريب . قلت الأمر
 المساوي ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فينسب اليه ينسب الى الذات
 بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص . أما العرض الأعم والأخص
 من الموضوع فهو عرض ذاتي للموضوع . فان قلت قد يبحث في العلم عن العوارض اللاحقة
 لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث في العلم الا عن
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد من رجوع البحث الى موضوع العلم ولا شك ان
 البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أي ما يوجه في الذهن هذا
 احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه اللفاظ من حيث أنها تدل على المعاني لزعمهم
 ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم
 متغير وكل متغير حادث بملاقياس والقضية الاولي الصغرى . الثانية الكبرى رهما مكيان من
 الموضوع والمحول فزعموا ان هذه الأسامي بآراء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ
 موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا في المعاني المعقولة من هذه الالفاظ ویراد
 الالفاظ ليس الالفاظ والاستفادة فايرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث في المنطق

ليس الاعن العقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ
عروضه لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون طرف عرضة الذهن سواء كان شرطاً
لعروضه كالكلية والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعروضهما لانهما من صفات المفهوم
والمفهوم ما يحصل في الذهن أو لم يكن شرطاً كالثبوتية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن
والخارج جميعاً وموضوع المنطق إنما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب
المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقاً ولم يقيس بالثانية كما قيد
المتقدمون لئلا يرد عليه ما يورد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات
الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على
المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفرداً عن
البحث فيه وإنما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعاً للعلم كيف
يبحث عن نفسها فيه فعلم أن الموضوع هي المعقولات فقط ولذا أن تقول إن البحث عن
المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انهما من أحوال المعقولات الثانية
الأخرى مثلاً البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انهما من
أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات
الأولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهما من المعقولات
الثالثة فان قلت قد يبحث عن الكل أيضاً قلت البحث عن تصور الكل ومفهومه ليس
من المسائل المنطقية لانه لا يدخل له في الايصال وكذلك التصديق بشبوته للشيء لا تعلق له
في المنطق فعلم أن مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث
الايصال وكذا ما صدقنا عليه من المعقولات الأولى فليس البحث عنهما إلا رجوعهما إلى
المعقولات الثانية فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكل الطبيعي وعن
إيهام الجنس وعلية الفصل وتحصيل النوع منها كما سيأتي وهذا ليس بحثاً عن أحوال
المعقولات الثانية قلت البحث عن هذه الأمور على سبيل المبدئية لا من حيث انهما من
المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الأمور ليست
كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن نحمل على موضوع العلم أو أنواعه
أو أعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى مباحث ومن
حيث أنها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث أنها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث
أنها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث أنها تكون كلية قاعدة وقانوناً ومن

حيث استدلنا على الحكم قضية ومن حيث احكامها للمصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها
للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل
مطلوبا فالمسمى واحد وأن اختلفت العبارات باختلاف الاعتبار وقال الاستاذ قدس سره
في شرحه إن موضوعه المقولات سواء كانت مقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لأن المقول
الثاني كالسكنى والجزئي والذاتي والعرضي يجعل محمولات على المقول الأول والموضوع
لا يجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الإيصال الى تصور وتفسير) هذا احتراز عن حيثية
كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراض ونحوها فإن البست عنها من هذه الخيالات إنما
هو في العلم الإلهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد على البحث عن الأمراض الذاتية
أو قيد لموضوعها في نظر الباحث معناه أن البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الإيصال الى
التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد لمحوظ في نظر الباحث
ولا يدخل له في عرض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطاً أو علة للمعرض بل
سبباً للبحث وقيدا للموضوع في نظر الباحث والابتن أن يكون الإيصال شرطاً للمعرض
الجنسية والفصلية مع أن الجنس والفصل عارضان لموضوعيهما سواء كانا وصلاً أو لا
والإيصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجهول
التصوري بلا واسطة شيء آخر كالقياس في التصديقات فانه وصل قريب الى المجهول
التصديقي وكذا الاستقراء والتمثيل أو بعيدا كالجنس والفصل فانها يوصلان بلا واسطة
انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد ويوصل الى المجهول وهو محدود كالقضية
وعكسها ونقيضها فانها مالم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصديق والتصورات
أيضاً من الموصل الأبعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانها يوصلان الى
المقضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي ولما كان في
الكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطالب الأولان ملاعران لاجابة
الى بيانها فكان الثالث مخفيا فأراد أن بينه فقال (وما يطلب به) أي الشيء الذي يطلب
به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلباً لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم لاجابة المصنف لكسبه
خلاف المشهور لأن المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر امييا أو اسم ظرف
فاطلا على آلة الطلب بالمجاز (وأمهات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصول فأصول المطالب
(أربعة) الأول مطلب ما (و) الثاني مطلب (أي) بالثبوت (ر) ثلث مطلب (هل و) الرابع
مطلب (لم) فلك المطالب متباينة وما سواها تابعة لها وتفردت عليها (فا) أي لا فلما يطلب به أي

بفعله وفي بعض النسخ بللزم الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر
 (التصور) أي تصور الشيء (بحسب شرح الاسم) أي بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أي
 ما (شارحة) لشرحها اسم الشيء فالشارحة ما يطلب بها تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع
 النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج سواء كان معدوما كالغناء أو موجودا
 كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فاداسئل عن الغناء أو الإنسان قبل العلم بوجوده
 فيكون المسئول عنه مفهوما سواء كان النكير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج
 فيه الحد والرسم تاما أو ناقصا (أو بحسب الحقيقة) أي ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى
 أنه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (لحقيقة) أي فتسمى حينئذ بالحقيقة كما تسمى سابقا
 بالشارحة لبيانها ذات الشيء التي تكون حقيقة ذلك الشيء فالحقيقة بطلبها تصور الشيء
 الذي علم وجوده كالإنسان إذا لم وجوده فيطلب تصور بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من
 أن يكون تصور بالحد أو الرسم تاما أو ناقصا فان فات إذا كان التصور في كليهما أعم من أن
 يكون بحسب الحد والرسم فالفرق بينهما فالتفرق بينهما أن ما الشارحة لا يشترط فيها
 العلم بالوجود فتشمل المعلوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقة لا بد فيها من العلم بالوجود
 لا يقال إن ما الحقيقة إما أن تغيب فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فلي
 الثاني لا يعد مطلباً برأسه لأن مغاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة
 المفيدة للوجود وعلى الأول لا يجاب الإجابة فكيف يكون شاملا للحد والرسم لانا نقول
 بحسب اللغة لا فرق بينهما إلا بحسب العلم بالوجود في الحقيقة وعدمه في ما الشارحة وحصول
 هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحصانا لتمييزه عن كل واحد
 منهما بانفراده إذ الحاصل من المطالبين تصور الشيء وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور
 حاصل بعد العلم بوجوده كما في الحقيقة فاننا إذا تصورنا الشيء بمفهومه ثم علمنا وجوده فيطلب
 بعد العلم بوجوده تصور بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب
 ما الحقيقة ففي ما الحقيقة زيادة توضيح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقد يقال في
 الفرق بين الشارحة والحقيقة أن ذكر الحد في الشارحة ليس من حيث أنه حد بل أنه من
 حيث أنه عنوان وشرح لاسم بخلاف الحقيقة فانهم فانه دقيق عال في الحاشية أن قلت
 جواب ما، انحصر في الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسيجيء في هذه الرسالة وذلك
 مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا، قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم
 لم يسموا بخوزوا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة

وعلقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما في الحدوا بنفس النوع كما ينبغي في باب السكيات الخمس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم في الجواب فلو قيل تجوز في نفسه والتجوز ينافي بالمصر وحاصل الجواب انه لا سئل في انحصار جواب ما في الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الله وصية فقط كما في الفصل أو بحسب الشراك كما في باب ما بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما وبقية الاعراض كذلك وتجوز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والنوع مع ذلك يدور بالاجواب عن الذاتيات كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز ويتبرع في الجوابين بها بالرسم فاندفع المناهات بين المصر والتجوز لا اختلاف الاعتبارين والتعريف الثاني وادلم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة بشارته له الله ورايتاه فوقع في جواب ما وعد من المطالب الله ووريه والتعريف الثاني وادلم يكن فيه وجوده داخل في مطلب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من اللفظ فوقع في باب ما في ما هذا توضيح ما في الحاشية (وأى لطاب المميز) أي بطلب ما يميز عن انياره متاباً (بالذاتيات) بأن يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل الله تعالى أي شيء هو في ذاته فانهما السؤال عما يكون ذاتياً يميز الانسان عن غيره فيجاب بالما ان (أو) متاباً (أو) سوارض) بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أي شيء هو في نفسه فعند السؤال عما يكون عرضياً يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة ترى الصالح لك (وهل للملك الله أي وجود شيء في نفسه) أي في نفس الشيء من غير زياده الى الوجود كما يقال هل له ماء وجوداً أم لا (فسمى بسيطة) ابساطتها وعدم طلب الزيادة الى الوجود (أو على صفة) أي على في نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شيء على صفة كقولنا هل الانسان عالم أو بامل المركبة أي بها هذه الهل تسمى هلا مركبة لتركيبها بطاب الزيادة الى لوجود وهي الفاعلة في بسيطة متخللة بين ما السارحة والحقيقية لان المميز لم يهزم الشيء لم يطلب به وجوده في نفسه ومالم يصدق بوجود الشيء في نفسه لم تطلب حقيقة فهل البسيطة الدالة لا وجوده وخرقة عن ما السارحة الطالبة للمعروف وخدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وما هل المركبة فلا شك في تأخيرها عن ما السارحة وهل البسيطة اذا كمال في علم أحوال الله وما به شكوك الوجود وأما تأخيرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصعاب بدون عرثان الحقيقة لكن الأنسب التأخير لان طلب الصعاب بعد تصورات الحقيقة والوجود أبقى وطلب أي مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التي قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام وزاد مطلب هل التي هي هل الأيسر على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنح قوامها وهذا أثر من الجاعل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط ففي هذا القسم سؤال عن الشيء بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الأيسر على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حمل الشيء على نفسه ممنوع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطالب في هل الأيسر تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في حين الخفاء بل بأجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تفرق الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهي قد تكون مجهولة الأنواع كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم لا فإذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمقادير الهيئة التركيبية عند المحقق الباهر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه رجوع الى حمل الشيء على نفسه وان أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مقادير الهيئة حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المحقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريد به الجهل التصوري فسلم لكنه لا ينفعه وان أريد به الجهل التصديقي فممنوع فهذا لا يراد مدفوع باختيار النسق الاول من التردد والرجوع الى حمل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظريا مطلوبا وميدافلا بدله من مطلب لاسيما اذا كان مجهولا واذا كان الشيء كالعنقاء مثلا مجهولا فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا يجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا يجعل الجاعل بأنه أخرجهما من الليس المحض الى الأيسر فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من الليس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معها ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلا ولا شبهة ما قال الاستاذ قدس

سره انه ينقسم الهل الى خمسة اقسام ثلاثة للبيضة الاول يطلب به الجمل الاول فانه قد يكون نظرياً فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالسكنه يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالباً المرتبة تنفرد الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهي أثر الجمل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العشاء موجود وهذا وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم ومغايرة والثالث ما يكون طالباً للوجود والهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالأمكن فانه متقدم على الوجود لان الشيء يصير أولاً يمكن ثم يصير موجوداً والثاني ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لا بد من تنصيصها للناظرين وتكثيفها التنبيه الناظرين (ولم) أي لفظ لم يجيء (لمطلب الدليل بمجرد التصديق) أي يكون فيه طلب العلم لتصديق العقيدة من غير مرض اعلة بثبوته في نفس الأمر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلاط قيل لانه محموم فهو دليل أي تعلم به إنية الشيء أي وجوده لا علية لان الجمل ليست علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالمعكس (أو الامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطلب وجود الامر في نفس الامر يعني لطلب تلبية وجود الامر في نفس الامر كقولنا لم كان هذا محموم ما قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة لتلحمي في نفس الامر لاني اللفظ فلهذا كافي الاول وهذا دليل أي يعرف به لنية الشيء وعليته قال في الحاشية وهو دليل أي وسياق في الصناعات الخمس اه الصناعات الخمس هي اقسام العياس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسبجي تفصيلها في آخر الكتاب فالحاصل ما ذكره ان الأوسطين كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم في الواقع أيضاً البرهان أي نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالجمل على المشار اليه كذلك علة لعروضه في الواقع لان الجمل لا تكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو اني نحوه هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط فالجمل وان جعلت علة لتعفن في اللفظ اسكنها ليست علة له في الواقع بل الامر بالمعكس ويسمى هذا القسم دليلاً أيضاً وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معالولي علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معالولان للنار فهذا القسم برهان الآن على الاطلاق فطلب لم لاشك في تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقة والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالإيق أن يكون مطلب لم متأخراً عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كالأصفي . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (واما مطلب من) الذي يحكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالتقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من بين أشخاص آخر (وكم) لطلب التعين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأي) لطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالسجد والسوق (ومتى) لطلب التعين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والأمس (إما ذنابات) بالذال المججمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث أنها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث أنها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلب الهوية الشخصية لا الصفة فالأولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

(فصل التصورات) جمع تصور والمراد المتصور (قد منها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكر أو ترتيبا بان قدمنا ذكرها أو ردناها في الكتاب أولاً ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك أن التصديق يحتاج إلى التصور اهـ فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج إليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدماً بالعلة والتصور محتاج إليه للتصديق لأن التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونها والعلة التامة لا تنفك عن المعلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أوردته مقدماً بحسب الوضع أيضاً ليوافق الوضع الطبع (فان الجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يمتنع عليه) أي على الجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتي دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجاً إليه ونزك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون الا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان الجهول المطلق يمتنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً إلى التصور ومقدماً عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت

كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة لما
وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لا كونه عمدة ويعرف حال البواقي بالمقايضة
(قيل فيه) أى في قولنا المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم (حكم) أى حكم بالامتناع على المجهول
المطلق (فهو) أى فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه توضحه ان دليلكم باطل لان قولكم
المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم لا شك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا
الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان
قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لا متزاما ، القاضين
الحكم وعدمه وعلى الثاني كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلومينه يستدعي صحة الحكم لا
امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أى حل القول المعلوم من قبل
(أنه) أى المجهول (معلوم بالذات) أى بوصف الجهورية بالفعل (ومجهول ، مطلق بالعرض) أى
فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه - تنى عن وجه الجهورية أيضا فحاصله ان
للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان الجهورية والثاني ان العقل يفرضه
مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف الجهورية فالحكم عليه باعتبار الاول لان
العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاعتبار الثاني بأن العقل لم انتفت الى كونه
معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض
لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وهذا الاختلاف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم
وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف الجهورية والثاني باعتبار فرضه مجهولا
ويحفل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهمة دون المعانيه - حيث أنه معلوم بالذات أى
بمفهومه ومجهول بالعرض أى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول
بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التى هى مجهولة ، طلبة وان كانت باطله ومخالفا
فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعلوم المحال فالامتناع
انما هو للعنوان وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسيأتى) قال في الحاشية أى في
التبصرة التى عقدت لتحقيق المحصورات اه وهى ناشئة أخرى وهى انا اذا فرضنا مثالا زيدا
تصور فى مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفاهيم سواء
فالا شياء اما معلومة زيدا أو مجهولة فان كانت معلومة فلا يكون علمها الا بهذا المفهوم لا بغيره
لمرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفاهيم سواء فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم
صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجهها هذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ لانكشفه فتختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم الجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من اناسميتها ما يكون حاصلا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا، طلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لاننا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفان ومن غير لحاظ كونه وجه ذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس علما الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصلا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما انما هي من حيث كون هذا الوجه وجهها بهذا الشيء وفي تصور الجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجهها للشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسباب اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ لانكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح واما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجاب بأن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجلى البديهيات كالوجود وغيره واما حصول مفهوم الجهول المطلق فمنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لاتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقي لا يثبت الاعن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبجهم ليس الاعن المعاني فاوجه ذكر الالفاظ ودلالتهما في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لها محبة فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلب الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا ووجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تنفي فان قيل ان الاشراقين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لسكل واحد وانما الغالب فيهما هي الالفاظ وحصر اتمام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا بل بردها عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ والبحث عن الالفاظ في فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصول الى المجهول فلذا قال لا تتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها) أي من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بهالة لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بملاقة ذاتية) أي بملاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهي علاقة الضرور العقلي بينهما كما تدل عليه الخشية ولا بد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة وقوفه على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور. قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتعبر الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة أحد الأثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أي من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (بجعل الجاعل) أي يكون لعلاقة جعل الجاعل أي وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أي من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (بأحداث طبيعة) للدال عند عرض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عرض المدلول. فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على السبب كدلالة الدخان على المطر والمالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة وبمثل الحكم فيها. قلت ان كان السبب العادي من ذوي الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهي طبيعية لا يقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر واح اح على السعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوي الشعور فكيف تكون طبيعية لا نقول لا سلم انه يحدث من الساعة لجواز ان يحدث من عدم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم العرف من مصادرها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعر من حيث علم الشعور بها (وكل منها)
 أي من الدلالات الثلاث (لعظية) نسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ إلى غيره
 (وغير لعظية) أي ليس فيها الانتقال من اللفظ وإذا ضرب هذان القسمان في الأقسام الثلاثة
 صار ستة أقسام الأول دلالة عقاية لعظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار
 على وجود اللفظ . فإن قلت إن دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية
 مع أن العقلية أيضا متعققة ههنا فاجمع ان عقلية والوضعية فلا يبيح التباين بين الأقسام الثلاثة
 مع أنه لا بد من التباين . قلنا . قلت تحقق الدالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع
 وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعية وعلى وجود
 اللفظ أي وجود المنكلم بهذا اللفظ عقلي لعدم وضعه له وإنما انتقل العقل إليه فالأولى
 في مثال هذه الدلالة لفظ ديز الذي هو غير موضوع للمعنى لتكون دلالة على وجود اللفظ
 فقط والثاني عقلية غير لعظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لعظية كدلالة
 الإنسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لعظية كدلالة الدوال الأربع أي
 الخطوط والعقود والنصب والإشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وإن كانت
 بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست ألعاطا بل هي الأمر الواقعي أو الحالة الواقعية الموضوعة
 لمدلولاتها والخامس طبيعية لعظية كدلالة أح على وجع الصدر والسادس طبيعية
 غير لعظية كدلالة حرة الوجه على الخجل وصعته على الوجع وسرعة النبض على المزاج
 الخصوص . فإن قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهي عقلية وليست طبيعية
 فانهصرن الطبيعية في اللعظية وصارت الأقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول
 اعتبار أن المرض الخصوص يستلزم للصون المعين والكيفية المعينه للون المعين والمزاج
 المعين للحركة المعينة فهي من هذا الاعتبار عقلي لعلاقة الزوم بين الدال والمدلول والثاني
 اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فهمان الدال إلى المدلول
 بممارسة عادة الطبيعة فهي طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما في مادة واحدة لكونه من جهتين
 والأولى في مثالها ركض الدابة على الأرض بيدها عند مشاهدة العلف وبعضهم لما التبس عليه
 الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللعظية أنكرها وباعلمت من الفرق يظهر وجودها قال
 في الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعة في غير اللعظية واعتبره المحقق الدواني فهو الحق اه
 والانحصار بين الأقسام الثلاثة والستة ليس عقليا بل استقرائي كما يظهر بالتأمل فلذا أورده
 المصنف بقوله منها ولم يقل وهي إما عقلية أولا (وإذا كان الإنسان مدني الطبع) هذا بيان حجب

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها فخاصة له ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى
 طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بني نوعه لان تعيشه لا يمكن بدون مشاركتهم وإعلام
 أحدهم على ما فى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المعاصد والمصالح فى المآكل والمشرب
 والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان ومار (كثير الاعتبار) أى الاحتياج (الى التعليم)
 بإعلام ما فى ضميره لصاحبه (والتعليم) أى أخذه ما فى ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية
 غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا يميان للفهم على الوجه المطلوب
 فاحتيج فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير الالسانية تدنى للفهم
 المقصود ولا سيما فى العقولان الصرفة غشت الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت
 اللفظية الوضعية أهمها) أى أشمل الدلالات المذكورة أقساما (وأسهلها) أى أسهل الدلالات
 تعلما وتعلما (فلها) أى الوضعية اللفظية (الاعتبار) فى الاستعمال نوتة بجهة ان الافادة
 والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة المعانية والطبيعية لان
 طريق الفهم فيهما واحد وهو النقل فى الاول والطبع فى الثانى دار حديقته واسمه والوضعية
 فيها وسعة كثيرة لان اللفاظ موضوعة فى كل اللغات امان واطمئنان بها السبل والبار غير ذلك
 ولا شترائط العلم لوضع الواضع وكما يتسبب وعدهم الحاجة الى التوفيق فى حصول الافادة
 والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ لمعاني هو الله
 تعالى وعلمها لازم له وهو علم لنبيه والنبي لأمة حتى اشتهر من سبب الدلالة فيها انهم فى
 كل درجة وطبقة فسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأسد وباحسان الله تعالى
 لم يترك معنى من المعانى الا وضع بآرائه لفظا يدل عليه وصار الالفاظ مشتهرة فيها بينهم
 ودلالاتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قبل فى
 وجه الاشتمالية انه كلما أمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوجدانية العبير الالفاظية أمكن
 الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بآراء مدلولاتهم وليس العكس وليس شئ لانه ان أراد
 بامكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا الالفاظ لمعنى من المعانى فليس يمكن ليس
 كلامنا قبل فى أصل الوضع للواضع كما علمت وان أراد ان كان معنى الوضعية بحسب
 أصل الوضع فمنوع لجواز ان يمد عن الطبيعة مدلولات لفظها لفظا يدل على
 ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا الصائل بيان وجب الاشتمالية له لزم
 لفظ الاشتمال بالشين المحجمة والميم كان الهاء وتوهم كونه بمعنى الامم مدلولات تفسيريا
 والله أعلم بحال عباده وان كان لهذه النسخة صحة لىكن وجوب أكثر النسخ طائفة بالامر من

التفصيل وجعل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاختياج الى بيان الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة في الحاجة الى بيان أحوالها وعمومها من غير اختصار خاص بلغة دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذت بالذات الالفاظ أيضاً على سبيل العموم لئلا تكون منافرة ووحشة أو يقال ان تدور المنطق في كل لغة يمكن فكافلاً . في اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت بمبادئ الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دق في غير هذه اللغة (ومن هنا) أي من افتقار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أي ظهر (ان الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أوالذهن (دون الصور الذهنية) الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور الخارجية المخصوصة بخصوصية وجودها في الخارج (كما قيل) بالوضع لها قال في الحاشية ان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج اليهما فيهما الى التمدن انما هو المعاني مطلقاً لا الخصوصيات اهـ فحاصله ان المقصود بالتعليم هو المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكنة بالعوارض الذهنية والخارجية والمرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلقة فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتنائها بالعوارض الذهنية أي الشخص الذهني لم يمكن التعلم والتعليم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضاً محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقاءه بالشخص باطل لتخصه بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعات للأمور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعلم الكليات من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعات بآراء الماهية من حيث هي هي والخصوصيات لغة محضة كما يظهر بالاستقراء والتبعية وذهب أبو نصر الغاربي وأبو علي بن سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعات للصورة الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعات للصورة الخارجية وما ذكر في المتن هو ذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعلوم بالذات فن ذهب الى انه هو الامر الخارجي قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعات

بازاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في المتفتت اليه بالذات فمن
قال ان الحاصل في الذهن هو المتفتت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان المتفتت اليه هو
الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشبذين ان الموضوع له
ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفاها
وهو صفة ذات اضافة لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية
وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفاها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
فالالفاظ لا تكون موضوعا لالفاظها ويرد عليه النقص بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس
موضوعا للشخص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان
البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للعاني ودليل بعض المتأخرين ان
المتفتت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا
له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبايع من حيث هي هي أيضا ينتقض أيضا
بالالفاظ التي لا توجد مانيها في الخارج كالانزاعيات والمقولات الثانية كالكليات وغيرها
فانها ليس لها وجود في الخارج وكالمنفاه فانه ليس موضوعا للامر الخارج لعدم وجوده فيه
وعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للعاني في الخارج لاتفق معناها بانتفاها في الخارج مع
انه يبقى افهام المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارج فلم يبق الا وضع الالفاظ للعاني من
حيث هي هي فهي موضوع لها ولذا اول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي
وجعل الصورة الذهنية والامر الخارج على ما كان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية
والامر الخارج وان لم يلق عليها لكن قد يطلق على ما يقابل الذهني أعم من أن يكون في
الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن التصويبات الذهنية
أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب اليك انه على هذا التقدير
يكون الزاع لفظيا لان تصودهم واحدا واما اختلافوا في تعبيرهم عنه بالالفاظ مختلفة فان قلت
ان كل الالفاظ ليست موضوعا لماهية من حيث هي هي لاننا لم بالغير ورة ان لفظ الكلي
موضوع لما في الذهن ولا يمرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للشار اليه الموجود
في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وانما هو موضوع
للذات المتخصصة في الخارج فواجه القول بوضعها للعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل
القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان في الالفاظ موضوعا للماهية من حيث هي هي
هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها الذهنية كلفظ العلم وتعبيره من الماهيات لا انزاعية

وبعضها الخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المستنف ان الالفاظ موضوعه للمعاني من حيث هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع اللامراري ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قاله الاستاذ المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني الاتزاعية كالهوية والنعمة لو فرض حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له وتطيره ما يقال معنى الكلي ما لا يمتنع عند العقل تكثره في الخارج جمع ان الكليات العرضية كاللشيء وشريك الباري يستحيل تكثرها في الخارج لكن المفهوم لا يأتي عنه كذلك معاني الألفاظ من حيث هي هي لا تأتي من حصولها في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آية عن حصول أحدها في ظرف الآخر هذا خلاصة كلامه خذ واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا تغلو من تلك الاوضاع الثلاثة اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها للمعاني ثم ألقى على الانبياء عليهم وعلى نبيه الهالة والسلام بالوحي ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الأشعري وجمع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا هذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعترفوا بحجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبثت داعية واحدة أو دواعي جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفية لا يعلم اطلاقه على شيء الا من الشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الأصول واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضروري أم لا قال البعض لا بد من المناسبة والاختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لا يمكن أن يناسب الطبع للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وهذه المناسبة
وضعتها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخلو عن تحكم
فاهم (دلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معنا. دلالة اللفظ على
تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له
(مطابقه) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء
ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ
على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على
جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب
مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة فيثبت لا يكون التعريف جامعاً
والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بنام ما وضع له
أيضا صحيح . فان قلت ان لفظ التام بمعنى الجميع ومعناه هما واحد فكيف يشعر أحدهما بالتركيب
دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى . قلت التام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن
التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام
الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فقابل التام النقص وهو
أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء . فان قلت ما فائدة
قيد الحيشية . قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعاً
للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص ويطلق عليهما اذا
أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلاً تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على
ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعاً
له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس
وكذلك قد يكون اللفظ مشتركاً بين المألوم والمألوم كلفظ الشمس فانه مشترك بين
الضوء والجرم فلما طلعت الشمس وأريد بها الضوء مثلاً لا يكون دلالتها عليه مطابقة
بوضعها مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعاً له أيضاً وهذا لازم
فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا يصدق احدهما على
الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيشية انه جزء
للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيشية ليس بلازم للموضوع له فبالحيشية امتازت
احدهما عن الاخرى امتيازاً تاماً قلنا قبلها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى المطابقة (فى

المركبات) أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمننا بخلاف البسيط فان لفظة بدل على مسماه وليس له جزء لتكون دلالة عليه تضمننا قال فى الماشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ ويظهر من هذه الماشية ان فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضما هو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعمل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تعدد الصور بتعدد الموضوع اما بوضع الواحد فكأنه واحد لا كثرة . فان قلت لا بد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالة على الجزء تضمننا لعدم قصد ههنا . قلت اعتبار الفصد فى الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين يكفي انهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا فى المركبات الذهنية كالانسان واما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فاتحاد اجزائه محال فلا يكون فيها فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد فى الالفاظ الموضوعية بازاء مركب ذهنى واما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران فى انهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للطائفة مع أن ما بد كر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا ينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عندوهم من أقسام الدلالة الوضعية لاننا نقول ليس التضمن ان يذكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه يستعمل فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل واردة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزء وهو داخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس واردة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر المازوم واردة اللازم بل ذكر الشمس وأريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غير ذلك فافهم (وهو الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزؤه (الالتزام) أى

تعني هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لمعناه فأنحصرت الدلالة
 الوضعية في الأقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فإن قلت
 الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان أقسامها ليس
 كذلك، قلت الحصر العقلي ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات لا ما يكون مذكورياً وان
 النفي والاثبات وحصر الدلالة في الأقسام الثلاثة وإن لم يذكر به نواحي النفي والاثبات لكنه
 راجع إلى النفي والاثبات بأن يقال إن الدلالة على المعنى إما باعتبار كونه اللفظ، وضوعه في
 المطابقة أو لا فهي إما باعتبار أن هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أو لا بل باعتبار
 عدم كونه موضوعاً أو جزأً فهي الالتزامية ولا شك أن العقل يجزم به سرها في الأقسام الثلاثة
 بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو ما نفي بالحصر العقلي، فإن
 قلت إن الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج، طلقاً بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عند
 العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافي بالحصر العقلي، قلت اللزوم
 ليس داخل في حد الدلالة الالتزامية والحصر إنما هو باعتبار حدودها بما ذكره من اللفظ واللفظ
 شرط لصحتها لا يقال لابد في الدلالات الثلاث اعتبار الحشيات كما اعتبره المنطقيين بل لا تفتقد
 إحداها بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيقتل الحصر الذي لعدم كونه دائرياً بين
 النفي والاثبات بل يكون دائرياً بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لا تقتل ما استبرأ في الالتزام نفي
 حشية العينية والجزئية لا حشية عدم العينية والجزئية فالحصر من حيث من حيثية العينية
 والجزئية ونفيها فصار حصر عقلياً لا يجتدل الحصر العقلي فافهم، فإن قيل إن الحصر في الأقسام
 الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن إرجاعه إلى النفي والاثبات بأن يقال الدلالة إما
 بالعقل أولاً والاول العقلية والثاني إما باحداث الطبيعة أولاً والاول الالهي، وإثاني الوضعية
 ، قلت لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما رقت فاحتمال الدلالة
 بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استغرائي وإذا عرفت الدلالة الذاتية بما لا
 يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون، فافهم، قلت
 وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لصحتها فيقتضي هذا الحصر، اعفيا فافهم، فإن قلت
 إن المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى قد لا تسلي معناه خارجاً عن الدلالات الثلاث لأن
 دلالة على المعنى المركب ليس بالمطابقة لأن الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع فرداته
 لمعناها فصارت بجماعتها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس بالآل في الموضوع له كما
 هو الظاهر ولا بالانضمام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على ما ذكره

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو
الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته
فلا يختل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام
المتحصرة فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والالم
تسكن التضمن والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيها على الموضوع له بل ما
يكون للوضع مدخل فيه ، وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعات لمعناها
فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخله في الوضعية وقسم من المطابقة
لان المطابقة اعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ امين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء
اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما لأجزاء الآخر والأخير متصف في المركبات
(ولا بد) من دفع ذلك ، بل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مبينا لما هو خارج عنه ولدلالة
الشيء على الشيء لا بد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة
الالتزامية ليست دلالة على الخارج المبين الغير المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لا بد في
الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحدهما صاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل
أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (عملية) أي مسبوقة
الى العقل وهي اللزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم نقل شيء من نقل شيء آخر وينقل بها
الذهن من اللزوم الى اللزوم كالزوجة للأربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجية والأربعة
يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما ووجه اشتراط
اللزوم انه لو لم يستلزم لفهم المعنى الخارج من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه
لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة
الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون اللزوم العقلي وأما
اللزوم الخارجى فلا بد من شرط وجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعشى والبصير وإيراد هذا في
مثال اللزوم الذهني أولى من المثال بالزوجية والأربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب
العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللزوم والمزوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة
باللزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل
ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاية الكثرة
صار الجود عند العرف من لزوم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد
انما قلنا ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا لدلالة اللفظ

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت إليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهم الياسمين هما على طورهم . فان قلت يلزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهم الياسمين التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما عدت قافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (فيل الالتزام بهجور) أي متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانها لم تخرج في المحاورات انتهى معنى في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاسف للمقصود وغير مفيد لا غرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعرف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يعبر المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علامة للزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا للمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فواجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أي الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملزوم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بازائه فصار علة قايما مفيدا للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي ولهذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لتفسير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه علة قايما مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل وفيه نظر بانه ان أريد انه ليس فيه مداخل للوضع أصلا بالذات فلا بالعرض في نوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا لا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لا بانقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقض بالتضمن)

الناقض هو الغزالي النقض ابطال الدليل بخلاف الحكم عنه أو استلزامه فسادا آخر وهو اجالي
 اذا لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول
 ان الدليل الذي أوردتم على مهورية الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع مهورية غير
 مهورية بخلاف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهورية بمذللهم واما جريان الدليل
 فلان التضمن أيضا عقلي لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء بسبب العقل فالتضمن
 والالتزام سيان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجوده على الأقل بينهما على السواء
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم المهورية وهو كونه جزأ من الموضوع له وهو لاصقا
 والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف دجر الأقوى . فقلت له المهورية كونها
 عقلية وهي متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثاني وهو
 النقض التفصيلي فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل اذا أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها
 عقلية صراحة ليس للموضوع مدخل فيه أصلا فمنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا
 بكونه من لوازم الموضوع له فمدار الوضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان لا يقل شراكة فيه فهذا
 المعنى يوجد في التضمن أيضا ولو قيل بالفرق بأن التلزام غير متساوية لان من لوازم الشيء انه
 ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام
 يوجب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ قلنا ليس المعنى برفق الالتزام . طار اللوازم بل
 اللوازم البينة ولا نسلم عدم تماهيا . فان قلت ان الالتزام يذكر في المنطقي دمر بما وأحوالا فما
 معنى مهورية في العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للدلالة على
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلزمهما) أي التضمن والالتزام المطابقة بمعنى
 اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء والالتزام فرع
 الدلالة على الكل والملازم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما الالتزام فلا يجوز ان
 يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . قلت هناك وان لم يكن الموضوع له
 تحقيقا لكنه يكون تقدير او مراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا
 بالتقدم والاستعمال في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام
 لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما التماهي والمطابقة وايرادهم اليلتفت بهما الى المطابقة
 فهي الملتفت اليها بالذات فحينئذ يستلزمان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الالتزام
 للموضوع بل المعنى الأعم وأما عند أهل العربية يحتاج الى أخذ الالتزام بالمعنى الأعم الشامل
 للتحقيق والتقدير لانهم اعتبروا في مطلق الدلالة التقدم والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضعي في الثلاث عند أهل العربية مع أنهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للموضوع له وعند أهل العربية ليس كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصرها الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية فخر وجهها على هذا لا يضرا لمصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيه ما فيه الحثية بدخولان تحت المطابقة فلا يمتثل الحصر أصلا هذا تفصيل مامر سابقا (ولاعكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة أما الأول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط لجزءه كالواجب تعالى والمقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما هو وأما الثاني فلا يانعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها ، فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة ، قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار لزوم الذهني فيه يذهب ضرورة فانا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها نعقل هذه اللوازم وهذا يقتضي أن يكون المعبر في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأنحص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلا زيد من لوازمه انه ليس به مرولانه لا يقال انه عمر ووكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابق من كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما تصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غير هافضلنا عن انها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقا من الملزوم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لانا نقول هذا مسلم لكن لا نسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم ، فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئا معلوما ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لاشك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني وأما لزوم نه ورها عند

تصور المعاني فمنوع لا نأقل شيئاً ولا تلتفت أصلاً إلى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الأمام
الرازي من لزوم الالتزام للطابقة، استدلال هذه البيانات المذكورة ولعله زعم أن اللزوم البين
بالمعنى الأعم، معتبر في الالتزام مع أنك قد عرفت أن الاعتبار اللزوم البين بالمعنى الأخص وهو أن
يلزم من تصور المزموم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك أن عدم
اللزوم بينهما بهذا البيان إنما يتم إذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما إذا كان أعم من
أن يكون عقلياً أو عرفياً كما قال الله - نف فليس يتم لجوار أن يكون له لازم - عرفي باعتباره
يكون الاستلزام بينهما (وأمّا التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصلاً من أن التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس
أما الأول فلأن المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامي بدون التضمن كدلالة
العمى على البصر فإن البصر خارج عنه ولازم له لا يقال إن العمى هو عدم البصر فيكون
هناك تضمن أيضاً لأننا نقول إن العمى عبارة عن عدم، فنسوب إلى البصر والبصر خارج عنه
فلا يكون مركباً، فإن قلت إن قيد البصر وإن كان خارجاً عنه لكن تقييده داخل فيه لأن
العمى في لغة العرب موطنوع لعدم، مع التقييد قلت ليس الكلام هنا على أنه مال العرب
ومحاوراتهم بل المدعى بجوده، معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وإن كان، قيد الكن يمكن أن
تؤخذ على طريق لا يكون التقييد والتقييد داخلين فيه وهذا القيد يكفي للمثال وقد مثل بالواجب
تعالى وأنت خير، بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلاً عن
أن تكون عقلية وهذا لا يتم إذا أريد باللزوم أعم من أن يكون عقلياً أو عرفياً فالواجب له لوازم
عرفية وأما إذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حيز الحماء وأما الثاني وهو أن
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه
كالإنسان مثلاً فإنه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول إن هناك شعوراً للمعنى
الخارجي لكن ليس لما شعور بهذا الشعور فبعد غاية البعد لا يلتفت إليه، فإن قلت إن
المركب عبارة عن مجموع الأجزاء مع الهيئة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده
بدون الكل والجزء والركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك
التضمن عن الالتزام، قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء وأما فهم الكلية
والجزئية فغير لازم له لأنهم آمنوا بوضوح تصور هاليس من لوازم تصور الذات لا يذهب
عليك أن أريد باللزوم من اللزوم التقديري بحيث لو كان له في لازم لكان دلالة عليه
بالالتزام لعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والأفراد) أي كون الشيء مفرداً (والتركيب)

أى كونه مركبا (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه، مفردا أو كونه مركبا للمعنى
هذان بيان ما هو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخفى إما أن يكون مفردا أو
مركبا فينهما يعلم أن أى مركب يدل على القول الشارح رأى مركب يدل على الجملة والاول
هو المركب التقيدى والانى هو الجزئى كالتقصية التى تكون جزءا لقياس وبين الالفاظ
المفردة لا كونه داله على اجزاء المعرف والجملة واختلف فى ان الافراد والركيب صفتان
للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والركيب صفتان للمعنى واليه مال مبرا بوالفتح
فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقة بين لانهم لا يصحون الاعن المعانى فالمعنى المركب
ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما
صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دالا على جزء معناه
ولاشبهة ان الالفاظ والانى معتبران فى الافراد والركيب وان أحدهما دال والآخرا مدلول
فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونه ماصفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول
ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه مبرا بوالفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية
قال مبرا بوالفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والركيب صفة للمعنى
وقوله الافراد والركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار فدوة المحققين فخر المله
والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل باله كس
فتأمل حاصله ان فخر الدين قال الافراد والركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى
لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف
والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولا انما هو الالفاظ فهى
بوصفية الأفراد والركيب أولى والحق ان النزاع لفظى لان ما^٢ ل قول المتنازعين واحد
لان اللفظ والمعنى كليهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقا لان الفرق بينهما انهما اذا نسبا
الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
واذا نسب بالى اللفظ يقال ما لا يدل جزؤه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تغاير المتنازع فيه بحسب
المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التغاير الا فى التعبير
فقط هذا هو النزاع اللفظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ
(إن دل جزؤه) أى جزء اللفظ (على جزء معناه) أى معنى اللفظ (فركب) لوجود التركيب فيه
(ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى اللفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا لتألفه) فالمركب والقول والمؤلف كاهاءة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير باللفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة والفتية هي مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزءا للمعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن عاملا بجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزءا للمعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار عاملا فعنه هو الله يخص المعين وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الله يخص المعين لان اجزاءه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (وإلا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (مفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق بتقديم تعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين المفرد والمركب تماثل العدم والملاكمة والأعدام انما تعرف بملكاتها فلهذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل اراد المصنفات غالبا انما يكون بالاستقلال فارجعه ارادها في صورة الاستدلال فلما لم يرد ذلك لا يقال ان وحصول المرام وأطمع ان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بآراءهم بل انما لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عنه مع كونه منه لانه يسبق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لاثبات قول المراد دلالة على جزء المعنى المقصود والمقصود من العانية هو الله يخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فالقصد أيضا اعتبار في الدلالة وان لم يذكر بنا عمل المشهور فالمفرد على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كقوله الاستفهام والذاتي ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزبد مثلا فان اللفظ أجزاء وهي المروف الثلاثة ولكن لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عام فان له جزءا دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود دلالة عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمى به شخص انساني فدلالة جزء اللفظ مثلا على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود حيث انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا وناطقا او كون كل واحد منهما جزءا له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علماء هو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه
التضمني وفي التعريف لم يقيّد الدلالة بكونها على جزءه المطابق فلم يصّر تعريف المركب
جامعا لخروجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده. فقامت المركب ما يكون جزؤه
مقصودا للدلالة في الجملة. أي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان
فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من
جميع لوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد
عليه المركبان المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناه المطابق أو ليست مستتمة له في معناها
الموضوعة له الحقيقي الا أن تدخل فيه ويراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي كما مر وان شئت
تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدي ومولاي عمدة
العلماء رقدوة العرفاء أجدد الحق قدس سره ونحو ف الاطالة تركناه (وهو) أي المفرد (ان
كان مرآة) أي آلة واسطة (لتعرف الغير) أي لان يعرف به حال الغير (فقط) أي لا يقم به غير
هذه المرتبة للغير (قادة) أي فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المطلقين وحرف في حرف النعاة
حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام
أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفي وعلى فانهما لا بد لان على نسبة الظرفية والاستعلاء
فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا بد لان الاعلى النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو
بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لمظهرها دالا على معنى
بالذات لان فهمها بتبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذي هو الدال بالذات
كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفا مابدا
للأداة التي هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة للسيد والمفتاح جميعا فلا يضر
كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها
بالذات وللأداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة
مسألة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون ان من موضوع
للإبتداء وعلى الاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانها معنيان
لفظيهما وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما ما الموضعين لهما حرفين
مع أنهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا
هذا المعنى الماحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذي لا تناله الملاحظة أولا
وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفي لما يصلح لذلك فلا

بدمن ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص
فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلاً امرأتان للاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية
الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعريف لما عرفت فارجعه تقدم المفرد
على المركب في بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار الماهية وهو المركب كان
وجوده بمفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود تقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات
وذات المفرد تقدم على ذات المركب بالطبع لا احتياج اليه . ليوافق الوضع الطبع
ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى اداة واسم مستقل
بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها اداة مع اسمها والجواب عنه ان
معاني هذه الاسماء مستقلة بالحوظية ويتعلق الاحتاط بها من غير واسطة في العروض وتكون
واسطة للاحتاط حال الغير ايضاً فلا يكون سفيراً محضاً بخلاف الأداة فاما لا يتعلق الاطعمانها
وانما هي سفير محض للاحظة حال الغير فهنا لا يتعلق الاحتاط بها بالذات وانما يتعلق بالواسطة
في العروض (والحق ان الكلمات الوحدانية) أي التي تدل معانيها على الوجود كما كان
ومصاروا صيغ وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المنطقيين . اما عند
المؤدبين فهي من الافعال الناقصة لدلالتها على الزمان ونقصها عن درجة الافعال لعدم صحة
الخبر بها وحدها وانما هي بالكلمات الوجودية لانها ليس بمعنوماتها الاثباتية نسبة في زمان
فقول المصنف والحق اشهر بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها
واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معانيها مستقلة
لا يتم الا بالاسم والخبر والمطلق انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها
(فان) بالتشديد من الحروف المثبتة (كان) أي لفظ كان (مثلاً عناد) أي معنى كان (كون
الشيء شيئاً لم يذ كر بعد) أي مادام يذ كر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاشاً له أن كان
معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره . مثلاً كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو
القيام ولم يذ كر هذا الشيء مادام يذ كر كان بل يكون مذ كورابعه كذا ترى وهذا الكون
نسبة محضة غير مستقلة فصار دالاً على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعاني فوجدوا
معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم يسموها كلمات دون أداة
والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بجملها ماضياً ومضارعاً
وغير ذلك من النهي والامر واسم العاقل والمفعول وغيرها (ودلالتها) أي لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون في الكلمات فلذا سموها بها . وأما بالنظر الى المعاني التي هي منظور المنطقيين فليس الامن الأداة قسمينها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بمشابهتها اياها في التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الألفاظ والألفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعدوها منها . فان قلت هذا بحث عن الألفاظ والنظر الى الألفاظ يرجح باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبعثون عن الألفاظ امكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعاني المصطلحة فالمقصود من الألفاظ هو المعاني ووجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالأداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الرابطة الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدب والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدب بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الادوات قلت الكلام في التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الألفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلية في الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاد المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا في تلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو في نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزيد مثلا كافي التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالأمرين كافي الناقصة فبسبب هذه الخصوصية يخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بحسب نفسه ففهوماتها مفهومات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجها عن الاستقلال ولا يدخلها في غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لقي زيد عمرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل الاعلى النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لاننا نقول معنى الوجود المصدري محفوظ فيها والنسبة انما هي من العوارض كافي المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كونا مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والتجبر كن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان السكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركين السكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه وأما الافعال المتعدية فعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (والا) أى وان لم يكن
مرآة لتعرف حال الخير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيئته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من
الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمه) أى فيسمى
هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستغلا بالدلالة على معناه المفهوم من
لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
الأزمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والمستقبل فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع
الفتحة الثلاث دالة على معنى مقرر بالزمان الماضى فيكون فعلا عند الموبين وكلمة عند
المنطقيين . فان قيل الهيئته بدون المادة لا تدل على شئ فلم قال بهيئته ولم يقل بهيئته ومادته
قلت ان الهيئته لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيئته والمادة من شرائطها فقد فهمت . فاهل الحاجة
الى ذكرها فالدال هو الهيئته والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصباح
والغروب أى الماء والغد والأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيئتها فقط بل الهيئته مع
وجودها فى هذه المادة الخاصة بالمادة ههنا شطر الدال لاسرطه والا كان لعظ الدخول
والقبول أيضا دالا على الزمان مع انه ليس كذلك فلم ان هذه الدلالة باعتبار موصوفه لا
وشطر بها وفى الكلمة لا تكون المادة شطرا بل شرطا وأما عند الموبين فيخرج الصبح
والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلنا فخرج بقيد
الهيئته . فان قلت ان هيئته نصر توجد فى جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لا
مهملا وكذا فى حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئته دلالتها
اذا وجدت فى مادة موضوعه متغيرة لا مطلقا فى جسق الوضع . ففقد وفى حجر لا تصرف
معقود وما وجد فيه الهيئته مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان
ان أحد توجد فيه هيئته الماضى وبه مل توجد فيه هيئته المضارع وهما مشتقان من الجذر والعمل
ومادتهما متغيرة مع انهما اسمان لا يدلان على الزمان قلنا ان أحد وكذا به مل اذا كانا علمين
لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان
والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب ونحوهما مخدومة
مع الاتفاق فى الدلالة على الزمان فلم ان الدلالة ليست بهيئته والاختلفت فى هذه الصيغ .
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئته لا انضمامها فالهيئته الماضية بآنية فى جميعها باعتبار النوع وهى
دالة والمادة من شرائطها لانا نعلم بالضرورة ان الهيئته اذا تحدثت والمادة وان اختلفت كفى
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئته وان اختلفت المادة

كضرب ويضرب يختلف الزمان لعدم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها ولك أن تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة في ضرب وبضرب لزيادة سلامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحد بين المادة وان أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما في تكلم ويتكلم فان هيتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هذه الهيئة الخاصة لا باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما يدل على الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باتحاد الهيئة واختلافها باختلافها فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيته على الزمان كضرب فيلزم أن يكون كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة بهيته على وصية بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن العمل . لا يعمل هذا التعريف مخالف للنصويين لا طلاق الزمان فيه بدون تعييده ان أحد الأزمنة الثلاثة كما فيده انهم ويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين النحويين ان اللفظ الكلمة مشقة على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لا اختلافه باختلاف الهيئة ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلية في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم يحلها قسمها لها وما أوجب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطاقا لعدم استقلال معناه المطابق لا يضرنا ليس بتمام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كهم الجنس في ضمن النوع فلا ملاحظة الا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا في الذات فيكون مستقلا فالحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء المبحول من ان معنى الفعل . معنى واحد اجالى يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجالى مستقل وان كان بعض أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلاله يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجالى لا تلاحظ أجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل الجوع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابق أيضا

فمضى الفعل معنى واحد بسيط اجالى بحاله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسند الى شيء كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جسدى ان شئت فارجع اليه ونحوه الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتد بها (وايس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب بمعنى المنطقيين كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان العمل عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لا قرأه بأحد الا زمنا الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم في الواقع أيضا (والكذب) بأن لا يمشى ويقول بلسانه فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة اسب منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك يمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالسان ذكر الفاعل تأكيذا لفاعلا حقيقة كما في أمشى انا و يمشى انت سمع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخل في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعانى فلسافهم وان أمشى و يمشى معانى تحتل الكذب والصدق وهذه المعانى لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمخجل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفسدة لعائدة تامة يصح السكون عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محقلا للصدق والكذب ولم يفد فائدة تامة يصح السكون عليها مالم يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية نسب الى الهزل فلم انه مفرد وليس مادة دالة على شيء . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزءا لفظيا على جزء معناه لان الهمزة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

التامد على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب
 من المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة
 والباقي على الحدث فالتفرقة تحكم وأجيب بان الياء لا تدل على معنى زائد سوى الحدث لان
 الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحالة كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجالي يحمله
 العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لا يكون تأكيذا
 بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيذا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون
 انت تأكيذا فزيد في تمشي زيد فاعل حقيقة وليس تأكيذا فمعناه ليس الا الحدث والنسبة
 لم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب بدلان بهيتهما
 على الزمان وبما دهم على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء
 معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفة جامعا قلت المراد بالاجزاء
 الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولا ثم يتلفظ الآخر وكذا
 يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا
 فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على أجزاء المعاني بخلاف أمشي فان تلفظ الهزة قبل الباقي يدل
 على المتكلم والباقي على الحدث فصارت أجزاء المترتبة بحسب التلفظ دالة على أجزاء المعاني
 وهذا شأن المركبات فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الابتعين الفاعل في أحدهما
 دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان
 النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب
 صار كال حاضر في احتمال الصدق والكذب فواجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم
 ليسا بكلمة والغائب كلمة قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخل فيه والا لكان حمله
 على زيد ممتعلا لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه
 فنقول معناه ان شيئا معينا في نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجعله المصدر في
 هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان الثبوت له
 مجهول فلم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه
 معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون
 انما يصحون عن المعاني ولما وجدوا معاني الفاظ المضارع سوى الغائب محققة للصدق
 والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردان ككان هذا خلاصة كلامهم وان
 ثبت استيعاب الكلام فارجم الى شرح المطالع (والا) أي وان لم يدل بهيته على زمان مع عدم

كونه مرة أخرى لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسماً والحصر في هذه الأقسام حصر عقلي لأن حاصله أن المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرة ملاحظة الغير أو لا الثاني الحرف والأول إما أن يدل به يشته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا الحصر دائري بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان منسقلاً على العدمين وهو عدم كونه مرة وعدم افتراضه بالزمان آخره عن تعريف أخويه لاشتغال تعريفهما على الوجود وإما على ما قلت في بيان الحصر فليس كذلك (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي على الاسم يعني كونه محكوماً عليه. فإن قلت للاسم خواص أخرى فوجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها. قلت الغرض هنا متعلق من حيث كونه محكوماً عليه فانه ناره (وقولهم) أي القائلين بكون الاسم محكوماً عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو أنكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوماً عليه مع أن الحرف أيضاً يكون محكوماً عليه لأنكم تقولون أن من حرف جر فن هنا يحكم عليه بكونه حرف فصار محكوماً عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوماً عليه مع أنه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لأن الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في الفعل والحرف وتغريب الجواب أن هذا لا يراد غير وارد (قاه) أي الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف والعمل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بازائه توضيحه أن الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فإن معنى هذه العبارة أن لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلاً ماضياً والتم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لوجود الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل إن هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشيء فإنه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المبالاة فتعوجسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله أن بعضهم أجاب بأن من في من حرف جر ليس حرفاً بل علم للحرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذلك ضرب فعل ماض الحكم

على الضرب الذي هو أصل الفعل لا على الفعل فرد المصنف بقوله ليس بشيء لأن علماء
 لغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول
 قائل في جسد مهمل فانه حكم على جسد بكونه مهمل لا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية
 به لكونه مهمل لا ليس بموضوع لشيء أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ
 ن ولفظ ضرب لا على معناهما فافهم . فان قلت كيف يجري هذا الجواب في قولنا معنى الفعل
 قترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لا على اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذي وضع
 بناء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس
 نابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ العمل
 فلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظه زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهي تصلح لاز يحكم عليها
 لقيام وغيره . لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غيره معنى في حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم
 من خواص الاسم لاننا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذي وضع بازائه من
 يرانضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى
 غيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون
 لزام خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له
 ن غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره . فان قلت ان في قولك الفعل
 يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى
 أول يلزم اجتماع التقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضي ان لا يحكم عليه بشيء من الأشياء
 انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصاره بطلا لنفسه كما في المجهول المطلق ممثلا
 له الحكم وعلى الثاني كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل سيان ويوجب عنه
 ما يجاب في المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالأخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم
 عدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أي الحكم على نفس
 صوت (يجري في المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد المهملات بأن قولهم جسد
 مهمل يحكم فيه على جسد بكونه مهمل لا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد
~~الشيء~~ السابق كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره وحاصل الجواب ان الحكم
 بجسد مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسد وليس على معنى لعدم كونه موضوعا
 بني والخاصة للاسم هو الثاني لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف هو كلام والكلام
 بتركب الامن اسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسد مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم بالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف صرف في توضيح الحاشية المنهية فتدكره (وأیضا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أي رجع رجوعا إلى تقسيم ثان للفرد فعلى هذا التقدير يجري هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد أيضا وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضا متواطئا ومشككا ومشتركا ومنقولا وحقيقة ومجازا كذهب، ثلاث، متواطئ ووجد مشككا وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان حقيقة ونطق الحمار مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبويض وفي حقيقة اذا استعمل بمعنى الظرفية ومجاز اذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للفرد باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم وقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل لجميع الافراد لان الكلمة والأداة لا يكونان علما ومتواطئا ومشككا فانهما لا يتصفان بالكلية والجزئية لان ما هو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكما عليهما فعلى هذا لو رجع الى الاسم يكون محكما ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه حكم بعض افراده أيضا اذ العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما معتبران فيه (ان اتحد معناه) أي واحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى انه لا يكون له معنيان (فمع تشخصه) أي تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على كثيرين (جزئي) أي يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئيا ووقع في بعض الكتب بدل الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاما أولا ، فان قلت ان العلم قد يكون مشتركا فلم يتحدد معناه حيث شذ مع انه جزئي فانتقض التعريف جمعا ، قلت مرده ان لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل باعتبار وضعه لسلك واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية ادلاية نظريتها الا الى المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كما لا فلا ينتقض تعريف المتواطئ والمشكك به لا يقال ان بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالجنس بل مدركة بالوجوه الكلية فابن الشخص لان معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مائعة عن فرض الشركة فيها فانها غير محسوسة مع انها من أقسام الجزئي لا بانقول المراد انه لو فرض تصور بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعا عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الاعلام في حين الفناء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو فاعلا

حال أو موصوفاً بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرة وأسماء الاشارات)
فصارتا جزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرة وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا
الوضع (عاماً) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الأسماء بأزائه (خاص) أى
معين شخصى فحاصله أن المضمرة وأسماء الاشارات لا يخرجان لعموم الوضع عن الجزئى
كانت مثلاً موضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس
مشار إليه فالوضع فيهما وان كان عاماً بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه
الأسماء وهى الافراد الخاصة بخاص بمتنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون
موضوعاً لواحد معين فهذه الأسماء كذلك فصارت داخلية تحت الجزئى (على ما هو التحقيق)
اشارة الى أن فى وضع المضمرة وأسماء الاشارات اختلافاً وهو ان البعض ذهب الى ان
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلية فى الكلى
وخارجية عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأسمى متروك وأما الاستعمال فى المجازى فصارت
من المجازات المتروكة الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لا بد فيها من ملاحظة المعنى
الحقيق ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون
موضوعة له فالتحقيق ما قال للمتنف من كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فان قلت اذا
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعاً للعدد فدخل فى المشترك وخرج من
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لابد من تعدد الوضع قال فى الحاشية
قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً كوضع زيد لذات الخصوصية وقد يكون كل منهما
عاماً كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاماً
والموضوع له خاصاً كوضع اسماء الاشارات مثلاً فان الواضع لاحظ أولاً الأمر الكلى لكن
لأن يوضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات
المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً كوضع الانسان للمفهوم الكلى
كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اه توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام
الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعيين فى الجانبين أعنى الموضوع
والموضوع له كوضع زيد لذات الخصوصية فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو
الذات المتخصصة أيضاً خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد
متغير أيضاً فى حال الصبا والشباب والشيوخ اعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع الشخص
حد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعاً للعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو في العرف وما قسم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيه معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيه موضوعا للمعنى واحد فافهم والثاني الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلي مراد الوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على زيته يوجد في مادة متصرفة فالوضع ضارب وأمثاله والموضوع له ماصدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كما دأب المفرد والمذكر والابتداء وغيرها ولكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للاختلاف فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلاموضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمر و بكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة . وجودة . شأرا . لهما . لا يقال يجوز أن تكون موضوعة للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فمما الدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث . لانا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلي فكانت مستعملة في حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلي . قوله والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتمهين في الموضوع أعظم من أن يكون شخصيا أو نوعيا وههنا معين نوعي ومن جعله قسما على حدة زعم ان في هذا وضع المعين المفهوم كلى وفي الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم يوجد تقالا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن الخصوص هو عدم لحاظ المتعدد في الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولو حظ التعدد في الوضع لم يبق خاصا وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والخصوص في جانب الموضوع له فلا برهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أي بدون الشخص (متواطئ) أي يسمى كليا متواطئا فالمتواطئ ما كان معناه واحدا غير متمشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أي افراد المعنى (في الصدق) أي في صدق الكلي على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالمواطن ما يكون معناه واحدا له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كافي للمشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوي فيها ومعناها واحد والتساوي انما يكون بين الشينين . قلت التساوي ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذي يتحقق في فرد هو الذي يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانما سمي بالمواطن لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلي متوافقة في المعنى (والا) أي وان لم يتساو في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مشلا في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) أي سمي هذا الكلي مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلي يشكك الناظر في انه من المتواطئ او من المشتركة . فلذا يسمى مشككا (وحصر وا) أي المنطقيون (التفاوت) أي تفاوت هذا الكلي في صدقه على افراده (في الأولوية) أي يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أي يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كافي الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهي ان يكون صدق الكلي على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أي يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في الكميات أي المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلي لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كافي للوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كافي الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته علة له لكونه بلا علية فالوجود متفاوت في صدقه على افراده بالاولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن يحتاج اليه والثاني الاولوية وهي ثبوت شيء لشيء يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها فانه أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه في الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة ويرد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقضية بل ثبوت الشيء من غير افتقار الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون اول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير متمايزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياض كشيء مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها نقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون متمايزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذه الفرق عند المشائين وأما الاشرافيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التعاون عندهم راجع الى التعاون بالكمال والنقصان لم يسمو بهما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف السكم يسمو بهما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التعاون في السكم بالشدة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد حطية من الآخر بل يقولون أزيد ولا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر و بكر فان كل واحد من هؤلاء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنص من الانتفاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فاللزوم المجموعية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان عامة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلم مع انها ذاتية له وهذا هو المجموعية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى امر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها ماهية ذاتية محتاجة الى شيء آخر وهذا معنى المجموعية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاتساع والازيد إما ان يشتملا على شيء لا يكون في الأضعف والانقص أو لا فعلي الثاني لا يكون الفرق بينهما فوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الأضعف والانقص وعلى الاول لا يجناوإما أن يكون الشيء الذي يشتمل عليه الأشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أو لا فعلي الاول تكون ماهيهما مشقة على شيء لبس في ماهيته الأضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الأشد والازيد لا انتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارتا مختلفي الماهية فلم تنصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لا في الماهية وبرد عليه ان حل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا اسائر الاجناس العوا الى حلها على السواقل بواسطة المتوسط فتقولكم ان الذاتي لا يعمل مطلقا في ماض حواريه من حل العالي على السافل بواسطة المتوسط لكونه

ذاتيا معلا أجيب عنه بان المراد في التعليل بأمر خارج عن الذات وهما سائل بالذات وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحشيات متعددة يختلف بحسبها المصادق وفي حل العالي على المتوسط وحله على السائل بواسطة لا يختلف المصادق لأن الحيشة التي هي مصادق حل العالي على المتوسط بعينه الحيشة التي هي مصادق حله على السائل وهي كون العالي ذاتيا لهما (ولا في العوارض نفسها) هذا سارة الى دفع النقص على الدليل بانه يتبعض بالعوارض لجريانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفاء في الماهية تعريره لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشغل على شيء لا يكون في الضعيف أولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد إما جزء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة وإما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لا فيه فدفعه المصنف بقوله لا في العوارض أي لا نقول بالتشكيك في العوارض لبازم القصد (بل في اوصاف الافراد) أي افراد الكل (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أي الماهية ولا (في السواد) أي العارض (بل في أسود) أي كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصارا مختلفين نوعا والكل المشكك يكون متعدد النوع فلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدية كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدى الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبدى الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدى الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتي على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم. ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها ينتقض بها ويحتاج الى دفعه لا يفتقر أن الاشد يشغل على شيء زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك في الخارج يوجب مقصودنا من كونه في العوارض ولا يضرنا نعم لا مساع لا اختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا في العوارض بأن العوارض أي المبدأ القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسواد ان الخاصة فذلك باطل لما صر في بطلان تشكيك الماهية وإما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكل المشكك يكون محمولا على افراد فلا يكون الا في العرضي الخارج المحمول كالا سود مثلا هذا هو مذهب المشائين فخلاصة كلامهم أنه

لأنشيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم الجسولية الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بد له من أن تكون ماهيته واحدة لما هو وكذا لا تشكك في العوارض لأنه إما بالنسبة الى حصصها فالحال كحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لأن العوارض عين ماهيات حصصها وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حيلها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا تشكك لافي اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالأسودية مثلاً فالتشكك لبس في الجسم بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثلاً بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكك بالأسودية والزيادة بأنه يجري في الأسود واجب عنه بأن مرادهم بالتشكك في الأسود هو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكك في العرضي المأخوذ عنه وهو الأسود فإن في الأسود لا شد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف وبحسب كل سواد يحصل عليه السواد فيصدق الأسود بأصداق كثيرة في الاشتداد بخلاف الأضعف لا يقال إن هذا يوجب التشكك في السواد لأن السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد سوادات كثيرة في الاشتداد بخلاف الأضعف فأوجه العدول عنه الى الأسود ، لانا نقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلية كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكك والايانزم أن يكون الانسان شككاً لكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفرادها لا يكون الا صدقاً واحداً ولا يختلف ليكون مشككاً وأما منشأ صدق الأسود على الأسود الشديد ليس نفس هو تنبيل السواد القائم به ولما كان كثيراً باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه الأسود بحسبها بأصداق كثيرة بخلاف الأضعف وليس هذه السوادات من أفراد الأسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفرادها هي الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الأسود على فرد بأصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادي المتكثرة المورثة للتشكك فيه فظهر الفرق بين الأسود والسواد وأورد على المشائين بأن دليلكم لا ينفي التشكك في الماهية مطلقاً جواز أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الأنواع أشد وفي البعض الآخر أضعف والأشد يشغل على ما لا يشغل عليه الأضعف وهو معتبر في ماهية الأشد والقول بأن المشكك لا يبقى حينئذ ماهية واحدة إن أراد أنه لم يكن ماهية الأشد والأضعف ماهية واحدة فوصية فسلم لكن لا نسلم أن من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول في أفرادها ومتحدة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التقارب بين
الضعف والأشد يكون بأمر زائد داخل في الأشد وجزأ من مقداره لا من الأجزاء الذهنية
ليلازم اختلافها بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فإن زيدا مثلاً ممتاز عن عمرو بحيث لا يعمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لا بد من أن يكون لشيء يشغل عليه زيد ولا يشغل عليه عمرو
والألم يمكن أحدهما ممتازاً عن الآخر ولا يمنع حمل أحدهما على الآخر فالزائد في زيد إما أن يكون
معتبراً في ماهيته أولاً فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفي الماهية هذا خلف وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف فيه بائلاً في أمر خارج عنهما . لا يقال إن الزائد خارج عن الماهية وداخل في زيد
لأنه عبارة عن الماهية مع الشخص لأننا نقول الشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
التقريب والتقدير كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن المركب من الماهية والشخص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم
وذهب الأشراقيون إلى التشكيك في الماهية للإبرادات الواردة على المسائين ولأن
الحركة في الكيف تستلزم أن يكون كيفاً واحداً غير قارم وجوداً بين المبدأ والمنتهى مختلفاً في
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة متزعة عن نفس
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل
من انتزاع أمور مختلفة من ذات واحدة لأن الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة
مختلفة ويقولون إن عدم اشتغال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحداً من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بينهما الوجود بأن تكون الماهية في نحو من الوجود
شديدة وفي نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال إلى هذا المذهب وقال في شرحه وهو الحق
واستدل عليه بما حاصله أن زيادة نصف الذراع على رבעه منشؤها إما الماهية أو جزءها فعلى الأول
يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك
فيها والثاني يرجع إلى الابل لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الأول وإما بحسب جزءه من
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلاً لكونه منشأاً للانتزاع لأن منشأ جميع المنتزعات
الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد
ناقصاً والناقص زائداً الآن منشأهما ليس الأمر واحد فواجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأاً لانتزاعه والأجزاء غير متناهية فلا بد من
نوع الأمور الخارجية بحسب تعدد الأجزاء فصارت أيضاً غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصلين وهو المبدأ والجانب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس

العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام
 الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة أنه يمكن توجيه كلام المشائين بأن الشدة
 صدق الكل على موضوع واحد بأصداق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضي يمكن وفي
 الذاتي ليس يمكن إذ كثرة الصدق لا تكون إلا بكثرة المصداق ففي العرضي ليس المصداق إلا
 مبدؤه وهو كثير في الأشد كأمثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الأمثال منه ويصدق بأزاء
 انتزاع كل مثال عرضي فإذا تكررت الأمثال تكرار الحبل بحسبها ويكون صدق العرضي صدقا
 متفاوتا على الأشد والأضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتي الانفس الذات فتكثر
 صدقه لا يكون إلا بتكرار الذات وإذا تكررت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة
 المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد إلا في العرضي واليه أشار
 المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الأفراد أشد أنه بحيث ينتزع منه) أي من الأشد (العقل
 بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله) أي يحلل العقل الأشد (إليها) أي إلى الأمثال (حتى أن
 الأوهام العامة) التي لا تخرج عن رتبة التقليد (تذهب إلى أنه) أي الأشد (متألف منها) أي من
 أمثال الأضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينزع من الأشد أمثالا كثيرة
 مثل الأضعف باستعانة الوهم لتكون المنزعات جزئيات ولا ينزع بدون معونة الوهم وبحكم
 على الأشد أن فيه أمثالا الأضعف كثيرا ويخرج منه إذا حلل إليه حتى أن الوهم العامي الذي لا
 يفرق بين التحليل والتأليف (١) بأن في الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة إليها وليس كذلك
 إذا وجودها فيه أصلا بل العقل ينزعها منه وفي الثاني يكون وجودها في المؤلف بالفعل وإن
 كانت متحدة صورة ولا تأليف في الأشد من أمثال الأضعف ويذهب إلى أن الأشد مؤلف من
 أمثال الأضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الأضعف إلى الأشد لا يفيد الأشدية فظهر أن
 الأشد ليس مؤلفا من أمثال الأضعف لكن العقل يحلل إليها وهذا معنى الأشدية والزيادة إلا
 أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف في الأشد أمثال لا تكون مبينة في الإشارة الحسنة وفي
 الأزيدية تكون مبينة فيها لكونها أجزاء عقديّة وبعضهم يفسر الأشدية بكثرة آثار الماهية
 وبعضهم بكال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر في المتن لأن هذا التفسير
 يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب
 الأشراقين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) إشارة إلى دقة هذا المقام فانه من منزلة
 الأقدام وإن شئت تفصيل الكلام فارجع إلى الحاشية القديمة وما يتعلق بها من حواشي

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعانى (ابتداء) أى بلا تداخل نقل بين هذه المعانى بأن يكون موضوع المعنى ثم نقل عنه ووضع للآخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعه وبقيد الابتداء خرج المقول لانه وان كان موضوعه له لكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أول المعنى ثم نقل عنه ووضع للمقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكرار المعنى لأن المعنى الموضوع فيها ليس كثيرا لعدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الإشارة أيضا معناها كثيرا علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع أنها داخلة فى الجزئى . قلت المراد بل المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعه أو لا فى اسماء الإشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعه لكل واحد من المعانى بوضع على حدة وفى المشترك لا بد من وضع على حدة نخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها منه لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فلا يس معناها الا واحد اخاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعدد بحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مفترقا) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا إشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالغرض للحيض والظهور ثم بعد تسام وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اهـ حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعانى بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجال رفع الفساد كما قال الصديق الأكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الأبرار رجل يهذى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والفرص قد يحصل بالاجال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعانى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه يوجب الاجمال والاجمال محمل بالاستعما إذا لم يبين وأما إذا بين فالبيان هو الكافي للتصديق ولا حاجة الى غيره فيسأله المفسر في ذكر المشترك وأجيب عنه بأن الاجمال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح أنه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحروف التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من أسماء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا نزلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لتلازم خلوها عن الدال ويرد عليه أن خلوها عن الدال إنما يلزم إذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالجماز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك فالضرورة أن القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى أن يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه أنه لا بد من إثبات التصريح باطلاقها عليه بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والجماز قوله ثم في كونه بين الضدين أي يختلف بعد تسليم إمكانه ووقوعه في أنه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لأن الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فيبين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة يلزم المناقاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة . فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لأنه إذا تلفظ لفظا وأراده الضدان فيصفا معان في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل . مطلقا ليس بمحال بل إذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف أنه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني يختلف بعد تسليم الوقوع في أنه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد أولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما يختلف في أن ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجازا فذهب طائفة الى أنه حقيقة لأن كلاما معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال أنه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والاما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه (حتى بين الضدين)

كالجور بين الاسود والايض (لكن لا عموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة
معنييه معالان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل
منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد أحد المعنيين على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسبه فيكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب أبى حنيفة واستدل
الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل
منهما مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله
والملائكة ولا يصح ذلك الا بأخص معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم
فيكون المعنى ان الله وملائكته يعنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أيما بشأنه وذلك
الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هي
موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف
نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا
الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجى) وهو ما وضع لمعنى أولاً ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين
المعنيين كما عرفت انه فى الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علماً للشخص بلا مناسبة بين المعنى
الأول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض ان المرتجى من قسم المشترك وضعه
لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا العائل لم يلاحظ أن الوضع الأول
وهو أصل المعنى الثانى أيضاً هو الموضوع له أولاً عنده (وقيل من المنقول) لأنه تخلل النقل بين
المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا
التزاع لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تخلل النقل فلا شك فى خروج المرتجى عنه لوجود
النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه • وتحقيق المقام أن الحيثية اذا لو خطت فى
الاقسام فالمرتجى ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لا شراط عدم التخلل فى المشترك واشتراط
المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجى الا أن يلزم التعميم فى النقل وانما
سمى هذا القسم مرتجياً لأنهم يقولون ارتجى الخطبة اذا احتج بها من غير روية وهذا القسم لما
كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالخبر من غير روية (والا) أى وان لم يوضع لكل
ابتداء (فان اشهر) أى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

يترك استعماله في الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فنقول) أى فهذا الموضوع للكثير المشهور في الثاني بمعنى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني (شرعى) أى هذا المنقول شرعى ان كان ناعله شارحاً كالصلاة فانه في الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى ان كان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول الى القرينة (أو عرفى ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفاً خاصاً كالنعا في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لمعانها الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم تنقل النعا واصطلحوا ووضعوها لمعان مذكورة في كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفاً عاماً لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالعادة لذي القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس فخرج عنه غيره من الخمار والبغل (قال سيويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وحلت اعلاماً لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافسكارى (حلاف الجمهور) أى الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها مرجح كاهوالظاهر فالعلم قد يكون شخصياً منقولاً وقد يكون مرجحاً ولا قد يكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كشور أو مركب اسادى كتاباً بشرأواضافى كعبد الله أو مزجى كعبليك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيويه (والا) أى وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل في الكل فيسمى الموضوع (حقيقة) وهى فصيل بمعنى العاقل من حق الشئ اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حقت الشئ أى اثبت ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصلى المناسبة لثبوتها في معانيها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة التأنيث فاوجه ابرادها في النقل وما المناسبة بينهما . قلت الشئ اذا كان اسماً الغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث في كون الاسم فرعاً للوصف كالتأنيث للتذكير فجعل التاء علامة في المشبه به وعند البعض التاء للتأنيث على التقديرين وبوجهيه من كور في بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى (لغير الموضوع له مجازاً) وهو في الاصل معمل من جاز المكان بجوزة اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيها وضعت له أولاً في اصطلاح به الضابط والمجاز المستعمله في غير ما وضعت له أولاً في اصطلاح به الضابط على وجه يصح مع مريبه عدم ارادة الموضوع له فيثبت لا انتقض تعريضها جمعاً ومنها ان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة في الاركان المخصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التخطيب لدفع هذا الانتقاص وكل من الحقيقة والمجاز لغوي وشرعي وعرفي وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرحل الشجاع يكون مجازا لغويا وأما الثاني فكالهلاء اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية وفي الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكالفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو التصرف في المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فكالفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا فان قلت لا بد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لا تدخل أحدهما في الاخرى مع أن المقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثاني مجازا وكذلك المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني حقيقة والاول مجازا. قلت ان هذا التقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيشية ولا اعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له بهذه الحيشية تخرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز بفهمه بلا قرينة ولك ان تقول ان المنقول حقيقة اذ هو ليس الا موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرئجل والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرية قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين ما نحن بصدده وبين هذا المجاز. التعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغييره كم اعرابه أو صفة الاعراب فانهم قالوا في الحاشية ظاهره يقتضى أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقبل الاعلام ليست منهما اذ هي قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كان بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من التقييد بالاستعمال في اصطلاح به التخطيب قوله لكن المشهور الخ ووجه ما قيل من أن الالفاظ اذا اتصفت بشئ منهما يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالهما مع ان المجاز ليس فيه وضع اصلا اذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا تسمى

الكلمة حقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبره
العربون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة
فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخالو عنهما وليس ينقل واشتراك فيلزم خلوا المقسم عن
الاقسام قوله قيل الخ إشارة إلى الضعف لأن الأمثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون
وموسى علمان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناه الحقيقية بل هما
التخصان لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو
المبطل والحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشركة إلا أن يقال إن هذا الغائل
اختار منه سبب سبويه وقال بالقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضا وضع
نوعى كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له . ملقا . قلت المدنى عن المجاز
الوضع الشخصى لا الوضع النوعى والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعى فافهم (فلا بد) في المجاز
(من علاقة) بالفتح يقال علاقة المحسومة وعلاقة الحب أو بالـ كسر يقال علاقة القوس
والسوط والاول أنسب وان كان للشأنى جهة أيضا والمراد ههنا أمر يستعصب به أحدهما
للآخر فلا بد بين المعنيين من علاقة لينتقل منه إلى الثانى الغير المشهور ويترك الاول (فان
كانت) أى العلاقة (تشبيها) أى علاقة مشاركة في أمر خاص ووصف معتد به (فاستعارة)
فيعنى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما في
وصف وهو الشجاعة فاستعبر اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة
نحاء (الكناية) وهى اخبار التشبيه فى النفس وترك جميع أركان سوى التشبيه (والتفصيل)
وهو إثبات لازم التشبيه به المتروك للتشبيه المذكور (والتصریح) وهو ذكر التشبيه به وإرادة
المشبه بالقرينة اللفظية (والترشح) وهو أن يذكر الملائم للمتشابه وتعارفه ويثبت للاستعارة
والتفصيل فى كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى إن لم تكن العلاقة تشبيها بل
غيرها كعلاقة السبية والزوم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للعدرة
والنعمه لأن اليد موضوعه للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها
بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصر وه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعا)
بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات فى قولهم
وهيئنا الغيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله
تعالى اعصر خرا أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء
كالاصابيع على لا تأمل فى قوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقب

على الذاب في قوله تعالى فتصر يرقية والخامس اطلاق المازوم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة أى دالة والسادس عكسه كشدا لآزار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل ولا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كاليوم ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثاله ما ظهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بحذف الأهل وهو أعم من أن يكون المضاف إليه قائما مقام المضاف أولا وسمي هنا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف إليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كالأصغى والرابع عشر المجاورة كالبراب للنساء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه كعوله تعالى أعصر خرافان عصر العنب يقول إلى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فإنه لا يتم بعد البلوغ عند اتیان الأموال والسابع عشر اطلاق المحمل على الحال نحو فليدع ناديه أى أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو في رحمة الله أى الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البديلين على الآخر كالدم للسدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه منكرا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون المحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة في الإثبات للعموم نحو علمت نفس أى كل نفس وقد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا بآتي عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول إليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول إليه والكون والمجاورة وأدرجوا باقي الأقسام في هذه الأربعة والخمسة فمر الأجمال وما مر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في استعمال المجاز (سماع الجزئيان) أى سماع أمر جزئي من لسان العرب بحيث لا يراد من اليد النعمة ومن الغيت النبات إذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط أنهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يجمع جزئياتها لأنهم يستعملون محازات متعددة لم

تسمع أصلا (نم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لا بد في المجاز من سماع نوع علاقة
يعتبرونها في كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمة والمزومية فلما وجدت هذه العلاقة
الكليّة المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في
المجازي، فإن قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لأطلقت النقلة على كل طويل إنسانا كان أو
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الإنسان وأطلقت الشجرة على الثمرة والأب على الابن
وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فعلم أن العلاقة غير كافية، قلت امتناع الإطلاق
يجوز أن يكون مانع لعوى وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الأول
(وهلالة الحقيقة التبادر) أي سرعة انتقال الذهن عن اللفظ إلى المعنى وظهوره عند الإطلاق
(أو العراء) أي الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو
للعطف التفسيري ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو من القرينة علاء الحقيقة التبادر والعراء
علامة واحدة ويحمل للعطف بدون التفسير فيمكن أن يكون علاء، تن فضاء علامتها التبادر من
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تباين كما لا يخفى وللحقيقة
علام أخرى لكن هذا أقوى علامتها وعليه إثبات مدار الوضع دليا، فإن قلت إن المشترك
إذا استعمل في أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت
الحقيقة بدون تحقق علامتها، قلت إن معنى واحد المشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجه في
المشترك واحتياج القرينة فيه إنما هو لأجل تعين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما
يحتاج في فهمه نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لا ما يحتاج في تعينه المراد إليها (وعلامة المجاز)
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الإطلاق على المستعمل) أي إطلاق اللفظ على
ما يستعمل إطلاقه عليه كإطلاق الأسد على الرجل التبعاج وحاصله أن اللفظ إذا علم أن له معنى
حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فإن كان إطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة إلى ذلك
المعنى محالاً فهو مجاز كما إذا علم المعنى الحقيقي للعمار ثم أطلق على البليد الحاقة فإطلاقه عليه
مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بعمار فإذا قيل أنه جار فاعلم أنه مجاز (واستعمال اللفظ
في بعض المعنى) أي في بعض أفراد معناه الحقيقي (كالدابة) المراد وعلم ما يدب على الأرض
استعملت وأطلقت (على الجار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الأرض فهذا الاستعمال أيضا
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص وإذا أطلق عليه باعتبار مجرد أنه ما يدب على
الأرض من غير لحاظ كونه من أفراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني
إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمل في

ستعبالا حقيقيا ليكون مشتركا أم لا ليكون مجازا فيثبت الحل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يحفل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فإنه يعمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والافعل الحقيقة ويرد عليه أن المشترك غير محل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سريان ومنها أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يراد المتكلم معنى ويعمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضا فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير وأر يد العبي يعمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالأهم الأغلب حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد شيء كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا بحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجودا من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يعمل على المجاز (والمجاز بالذات) أي بلا واسطة (انما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علما والأمثلة شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والمضغنة المشبهة وأهل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والأداة فأنما يوجد) أي المجاز (فيها) أي في تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أي تبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالخاصل أن المجاز أولا يعتبر في مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطة يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال ناطقة فإنه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق والمجاز بالذات في النطق وبواسطة في نطقت والناطق وكذا في الحروف فيكون المجاز أولا في متعلق معناه ثم بواسطة فيها كاللام مثلا إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولا التعليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطة يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناه ما يعبر به عند تعبير معاني الحروف كما يقال من للابتداء وإلى الانتهاء وفي النظر فية فهذه ليست معانيها ولا لكات اسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزامي والدلائل على عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لا بد أن يكون مقصودا بلا فائدة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في المضاف واسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولا ولا شبهة (١٣ - م أول)

في أن معاني الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالأداة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز في
المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم قال في الحاشية قال الامام الجواز بالذات لا يوجد في
الاصلام وما بلغتني أولم يبق في حفظي ماذا قال في مثل اسكل فرعون موسى انتهى حاصله
الرد على الامام بان في هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المعبود
الواحد لان دخول الكل ينافية فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا بموسى الحق وفي
الأعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فاختار المصنف ما اختاره
هجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيئويه
أي نحوي كامل كسيئويه في النحوية ولكل فرعون موسى أي لكل مبطل محق أو لكل
ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة بمعنى اذا كانت
الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدة يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق
والفصيح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين
على دابة واحدة فكان هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الترادف من أمور
وهي استقلال كل واحد من المترادفين في الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما للآخر
وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التأكيدي نحو ضرب زيد
نفسه فإنه وان كان متعددا للمعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا
التابع العرفي كشیطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان
تستقل في الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعاني بدون المتبوعات والبه أشار المصنف في
الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالأداة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج
الحد والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي
الترادف (واقع في الكلام) هذا إشارة إلى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع
لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا
فائدة في الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف إلى وقوعه وقال
ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أي الوسائل إلى إفادة ما في الضمير كثيرة
هان بعض الألفاظ قد ينسأه بعض اللفظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم
بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرها لآذان بعض
السامعين وحلوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في محال
البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في بيان

مقاصدهم وبدايع الفاظهم بان ينظم البيت باحد هما بدون الآخر وبان ينظم السجع بأحد هما دون الآخر وهو في النثر كالتقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفق في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لفات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لفات القلب فالحاصل اننا لانسلم عدم فائدة الآخر كغاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلاً هذه التارة الى الاختلاف في صحة وقوع احدهما مترادفين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل محفوظا كان أو مقدر اذ ان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ان الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان المانع المانع اما المعنى وإما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً أصلاً والتركيب أيضاً مفيد للمقصود ولا يحجر فيه اذا صح وادام بوجود المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خـ دابر ركة لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) أي صحة التركيب واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحدهما مترادفين مع ثني هجاء ومفيدا للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لا جمل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعا وان كان متصداً للمعنى مع صلى لكن ضم مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمنع إقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض اللفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كافي لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن باللفظ على فبحسب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فنع صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظيهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (حل بين المفرد والمركب ترادف
 مختلف فيه) أي في الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لأن الوضع في
 المفرد شخصي وفي المركب نوعي وتقض بالاشتقاق فان وضعها أيضاً نوعي وقيل لا بأس
 بالترادف بينهما لأن اتحاد المعنى في الجملة كاف في الترادف فان الإنسان والحيوان الناطق
 مثلاً يحدان في الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق في هذا
 المقام ما قال استاذي وجددي في شرحيهما ان هذا النزاع لغظي فن قال في الترادف باتحاد المعنى
 بالذات وبالأعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب
 فان الحيوان الناطق غابر للإنسان باعتبار التفصيل ومن أخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده
 ينطق الترادف بين المفرد والمركب لأن معناه بالذات واحد لا تعدد فيه أصلاً والحق عدم
 الترادف والألصاق التعريف بالحد التام تعريفاً للترادف لا عادة المركب التفصيل وعدم افادة
 المفرد له وكون وضع المفرد شخصياً ووضع المركب نوعياً يقتضي التباين الذي ينافي الاتحاد
 المشروط في الترادف . . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع في بيان المركب وأقسامه
 مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أي على هذا المركب بأن يفيد الخطاب
 فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر في إفادة ذلك
 المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع
 الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فبازم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام
 ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظراً في افادة معنى زائدة الى
 انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائدين عليه
 أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى
 (قمام) أي فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركباً تاماً لتامه وهو على قسمين
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصده) أي بذلك المركب
 (الحكاية) أي النقل من الامر الواقعي في نفس الامر وهو المحكي عنه في الجملة هو
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه مثبت المحمول له أو سلب عنه وهذه الهيئة
 تختلف باختلاف الحمل في حل الذانبات نفس الداب وفي الوجود اسنادها الى الجاعل وفي
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبة لأمر آخر وفي الاضافات نسبة
 الى أمر مابين أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في المتصدة هو كون المقدم بحيث لا يغاير
 وجود الثاني لزوماً واتفاقاً أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي أولاً

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصدرها فعلى هذا يعجب التعابير الذاتى
 بينهما لدخول النسبة فى الحكاية وعدمها فى المحكى عنه وأما المشهور فهو أن المحكى عنه عبارة
 عن النسبة بحسب وجودها فى نفسها فعلى هذا لا يكون التعابير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن
 النسبة الملحوظة فى القضية حكاية وهى مع قطع النظار عن تلك الخصوصية من حيث
 وجودها فى نفسها محكى عنه (ومن ثمة) أى من أجل الحكاية (يوصف) أى الخبر (بالصدق)
 بأن يقال أنه صادق أى مطابق للأمر الواقعى (والكذب) بأن يقال أنه ليس بصادق أى غير
 مطابق للواقع (بالضرورة) أى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهى فإن مناط الاتصاف
 بهما وهو الحكاية موجود فى الخبر فى مطابقتها للمحكى عنه وعدم مطابقتها لمتصف بالصدق
 والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامى هذا كاذب) مشير بهذا الى نفس هذا الكلام
 (ليس بخبر) بل هو انشاء فى صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدوانى عن السؤال
 وتقرير السؤال بوجوده الاول ان كلامى هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى
 عنه سواء ههنا ليس سوى هذا الكلام كلام محكى عنه فالحكاية والمحكى عنه بالذات
 ولا بد من التعابير بينهما والثانى أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا
 فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير
 الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما ثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على
 تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن
 عدم ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر وإذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا والى لزم
 ارتفاع التقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا
 كذبه وفى الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرّر فى موضعه
 والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشغل على النسبة وكما هو كذلك يكون
 غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدوانى بأن هذا
 ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليسكون حكاية
 عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشئ
 على نفسه والحكاية والمحكى عنه لا بد أن يكونا متغايرين وإذا لم يوجد المحكى عنه لم توجد
 الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء فى صورة الخبر فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا فى
 قسم من اقسامه مع أنه ليس بداخل فى شئ منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة
 ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه وللمريض المصنف بهذه الجواب
اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول
(بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ في جانب الموضوع) أى يجعل
موضوعا (فالنسبة) في الموضوع (ملحوظة مجعلا) لئلا يكون غير مستقل (فهى) أى النسبة
(محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث نعلق الايقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا
فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها بالتغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار
الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية
ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لأن النسبة لها اعتباران
اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فهذا الاعتبار للمحكى عنه
واعتبار التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة واقعة أو
ليست بواقعة لهذا الاعتبار حكاية فصارت الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن
نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما يدل عليه الحاشية هذا كما أنه
جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا لأن منشأ انكاره خبرية
هذا الكلام إنما كان عدم الحكاية وإذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان
قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد في جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه
تابع للعاط فاذا لوحظت بالعاط الاجمال من غير تفصيل كونهما بين الموضوع والمحمول فهى
حينئذ مستقلة قابلة لأن توجد في جانب الموضوع ولا يلزم اجتماع الصدق والكذب في أمر
واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولو قيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول إيماء والكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال
يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن الجمل ثبوت الصدق
له لأن الجمل ليس بقضية ليتصف بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للجمل
واذا كذب الجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب في أمر واحد بل في أمرين
وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بان الجمل والمفصل متحدان بالذات لا فرق بينهما الا
بالعاط فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهنا اجتماع في أمر واحد ولذا أن
تقول ان الجمل إما قضية أولا وعلى الثانى كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة
التي هي أجزاء القضية موجودة في الجمل فكيف لا يكون قضية وإذا كان قضية فلا بد لها من
محكى عنها فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لأن المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكى عنه

وهو متأخر عن المجمل فلا يكون داخلا في جانب موضوعه وليس للمجمل مجمل آخر يكون
محكما عنه ولا يلزم التسلسل وإذا لم يكن للمجمل محكمي عنه وصار قضية واتجه الاشكال بالتحاد
المحكمي عنه والمحكمة وعدم وجود المحكمي عنه في القضية وكذا يقال للمجمل إما صادق أو
كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب إذا الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
والمحمول ههنا ليس إلا الكاذب فهو يكون ثابتا له وما ثبت له الكاذب فهو مكاذب فيلزم
الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالأجل والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ
القضية في جانب الموضوع لأن ما من قضية إلا أن تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة وإذا اخلت
عنها لا تكون القضية قضية وإذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون
مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من أنه
ليس بغير بل هو إنشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما
حاصله أن الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الأفراد مع قطع النظر عن خصوصية
الموضوع والمحمول لا على الأفراد وإن كان يسرى هذا الحكم بالتبع إلى الأفراد فالحكم في
كلامي هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وإن كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد الخاص
لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق الساري مع قطع النظر عن
خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب إنما هو بخصوصية المحمول وهي
أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب
غيرها وهو غير مضر بالقضية باعتبار الإبهام صادقة وباعتبار التعيين والخصوصية كاذبة وأنت
خير بأن الحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فإن مع سداد
الاعتبارين إنما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل إلا في اللحاظ والاعتبار
والكلام فمأهونه يحصل الوجود لا في أمر غير متصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن
كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحسر الاشكال بجميع تقاريره) يعني أن لهذا
الاشكال تقارير كثيرة وهذا الجواب تحل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة
التقارير أنه قال قائل يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامي في يوم
الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل محرره أن رجلا قال يوم
الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق وإذا كان يوم الجمعة قال كلامي يوم الخميس كاذب ولم يتكلم
بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضي أن ما قال في الخميس فهو كاذب وإن في
الخميس قال كلامي يوم الجمعة صادق وإذا كان كاذبا يلزم كذب كلام يوم الجمعة مع أنه فرض

صدفه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للوضوح فصار معناه ان كلادى يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام فى الخميس ان كلادى يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقارير ان كل كلابى فى هذا اليوم كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فمن حيث الفردية يحمل ومن حيث اشتباهه عليه مفصل فتتأرجح الصديق والكاذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أى كلابى هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة الحمد اظهر الصفات الكالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكالات فاظهارها من أى حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد لله تعالى فقولا كل حمد من جملة كل حمد لانه ايضا حمد فيكون فردا لنفسه والحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار نظير كلابى هذا كاذب فى اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لاشك فى الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا مخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلابى هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان ارد بموضوع هذه الكلية معنى أهم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أهم بل اريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البتة (فتأمل) فى تحرير ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أهم) لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يغوت الأذان فصار أهم وقد أجمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أى وان لم يقدم به الحكاية (فانشاء) لا بدون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أى من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (وتعنى) وهو اظهار محبة الشئ ممكنا كان أو محالا (وزجى) وهو ما وضع لطلب الشئ الممكن على سبيل المحبة (واستعهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشئ من الاعلى فى ظنه والالتماس وهو طلب الشئ من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الافعال والتبعية وهو اعلام المخاطب لما فى ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذى ليس فى صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء فى صورة الخبر كما مر فى جواب المحقق الجذر الا هم (والا) أى لم يصح الحكوت عليه (فتاخص) أى فركب ناقص لنقصانه (تقييدى) بأن يكون احدا الجزئين قيد الآخر كما صفة للوصوف والمخالف

اليه مع المضاف (وامتزاجي) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر و يصيران كالكلمة الواحدة
كعلبك (وغيره) أي غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد حجر
في الدار

فصل (المفهوم) أي ما حصل في العقل (ان يجوز العقل تكثره) أي تكثر ذلك المفهوم
باعتبار صدقه على الأفراد تجوزا عقليا (من حيث تصوره) أي تصور ذلك المفهوم مع
قطع النظر عن أمر خارج (فكل) أي فهذا المفهوم كل وانما ل الكلي ما يجوز العقل تكثره
لا ما يفرضه لئلا ينتقض بالجزئي لأن الفرض التقديرى جاز فيه وقوله من حيث تصور إشارة
الى ان المعتبر في الكلية تجويز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج والا
تخرج الكليات التي ليست لها افراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلي على قسمين
(متمتعة أفرادها كالكليات الفرضية) أي التي ليست لها افراد في الواقع لا بحسب الفرض
كشريك الباري واجتماع النقيضين فانه كلى يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه
صدقه على كثيرين وان كان مانعا عن تجويز التكثر بحسب واقع (أولا) أي لائتماع أفرادها
بل يمكن وجودها سواء كان ضرريا أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم
الواجب و صدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد في الواقع الا لواحد
فهو غير قاذح في تجويز التكثر (والممكن) هـ مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج
ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضرورة وجودها
(والا) أي وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (لجزئي) . فان قلت ان المفهوم هو
ما يحصل في العقل والجزئي ليس بحاصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم
المفهوم اليه وإب التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقائية كلية فكيف
يستعمل التصور في حد الجزئي . قلت ان الجزئي وان لم يكن حاصلا في العقل بالذات لكنه
حاصل فيه مآلة واسطية أو بالاسم . لم أز الصورة العقلية كإيه لان ما حصل في العقل بواسطة
الآلات ليس بكلية أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا
فان كان كليا فصورته في العقل وان كان جزئيا فصورته في آله (ومحسوس الطفل) أي
ما يدركه الطفل (في مبدأ الولادة) أي أول زمان الولادة (وشيخ ، سيف البصر) يحصل
أن يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المجعنة والياء الثعنانية والحاء المجعنة معناه
محسوس الشيخ الذي في بصره ضعف أو يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالباء الموحدة
والحاء المهملة معناه الشيخ الحاصل بضعف البصر (والصورة الخيالية) أي ما يحصل في الخيال

من (البيضة المعينة) في الخارج (كلها) أي كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة إلى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الأول أن ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه إذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلاً حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز أحدهما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الموردة عما هو في الخارج مخصوصة بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثاني أن الشيخ الذي في بصره ضعف يدرك شيئاً ولا يميزه عن غيره بسبب ضعف بصره ويجوز اعتقاده أن يكون زيداً أو عمراً أو بكرًا أو خالداً أو غير ذلك فجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة في الخيال من البيضة في الخارج إذا بدلت واحد منها به واحد بدون علم التبديل للرأي فارتسم في خياله بجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المبردة عند المحس بدون الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين وتقرير الجواب أن الصور كلها جزئيات (لأن شيئاً منها) أي من المحسوسين والصورة لا يجوز أن العقل تكثرها أي تكثر كل واحد من دينك لمحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أي حال كونها مجتمعة (وهو) أي التكثر على سبيل الاجتماع (المراد) في تعريف الكلّي لخصيص الكلام أن الكلّي ما يجوز العقل تكثره على سبيل الاجتماع فحسوس الطفل ونسخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة إذا كانت مجتمعة لا يجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجتمعة وإن حوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لا متناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهنا) أي في مقام الكلّي والجزئي (شكل) أي اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أي الشكل (أن الصورة الخارجية) أي التي في الخارج (زبد) وهو الذاب المشخصة المعينة في الخارج (والصورة الحاصلة منه) أي من زيد (في أذهان طائفة تصوره) أي تصور تلك الطائفة زبداً وأخذوا من الصورة الخارجية زبداً صوراً حاصلة في أذهانهم (كلها) أي كل من هذه الصور وصورة زيد (متصادمة) أي تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فإن العميق أن حصول الأشياء بأنفسها) أي بما هي في الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المغارة لها في الماخية (تلك الصورة) أي صورة زيد (متكثرة) لصدقها على الصور التي في أذهان طائفة صور وهو نصار كلياً مع أنه جزئي توضيح الشكل أن زبداً ثلاث صور طائفة وحين في ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الاشياء بانفسها فاحصل من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فإذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لأن الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كليا. فان قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورة التي في الازهان لأن أفراد النوع كانت بحيث يحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا امتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتميزت بحسب محالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجية ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للأفراد العقلية معنيان الأول ما لا يترتب عليه آثار ولا يحدو حوا. والوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار و يحدو حوا والوجود الخارجي ويكتنف بالعوارض الذهنية فالصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلا في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الازهان وبين زيد فهذا وجه التصديق فافهم (ومن هنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى (تبين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلا) محمولا على شئ كما أن زيدا محمولا على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكر حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية أنكر السيد كون الجزئي الحقيقي محمولا واثبت المحقق الدياني ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سخ كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطابع السليم انتهى وجه الانكار أن الجزئي لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو أو على غيره فعلى الأول لا يفيد الحمل لأن الحمل لا بد فيه من التغير ولا تغاير فيه. أصلا وعلى الثاني يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد بنحو من الاتحاد غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي إنما هو بحسب الظاهر رأيا بحسب الحقيقة فليس مقمولا ومحمولا على شئ أصلا وإنما المحمول هو المفومات الكلية فالجزئي مقول عليه لا مقول وأما قولك هذا زيد أو كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مسؤول بان هذا معنى بزيدا أو باسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولولم يكن مؤولا لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا إشارة إلى الشخص المعين فمعناه زيد بذاته والشخص المعين شخص معان وهو غير متميز فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيد أو أثبت المحقق الذي حمل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يجعل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتحد معه بالذات فالجواب مفيد لوجود التباين وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الصالح وهذا الكاتب فإن المشار إليه هذا الصالح وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم لكهما متحدان فإن مصداقهما ليس إلا الذات المعينة المشار إليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكل الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الإنسان زيد والتأويل لا يخلو من التكلف ويرد عليه أن مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائما بالمحلين فليس معناه إلا أن يكون وجود أحدهما بالأصل والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا عنه والجزئي موجودا بالأصل والكل منتزع عنه فالجزئي لو كان محمولا فحمله على الكل ليس بصحيح لعدم إصاله وجوده وانزاعه فكيف ينتزع عنه الجزئي بل الأمر بالعكس وما وقع في بعض الإنسان زيد فمحمول على العكس أو التأويل ولو كان محمولا على الجزئي فلما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلا بل باللاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحمل فله لا بد فيه من التباين وإما على جزئي مغاير له ولو باللاحظة والالتفات فالجواب بحسب الظاهر وفي الحقيقة أنه أدق إلا تتبارن على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولا وقال التأويل بالألغاز الراجعة إلى الكلية بأباه العقل السليم فالجواب عند المصنف كوز الجزئي محمولا (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكل (صدقها) أن صدق الصورة (على كثيرين هو) أي الصورة أعماذ كذا الضمير باعتبار زيدا كبر الخبر (نزل لها) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع منها) أي من الكثرة فهذا عطف بنفس يرى كأنه معنى التناول (واللازم هنا) أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (ان لها) أي لهذه الصورة (طلائعها) لأن كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلالا له (لا أنها) أي الصورة (ظل متعدد) بطريق الإضافة أي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكل (هو الثاني) يعني كون صورة الكل ظلالا لها ومنتزعة منه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب في تعريف الكل فلا يكون كليا المحيى السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكل ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلالا لكثيرين منتزعا في الخارج أو في الوجود من كل واحد منها بخلاف الشخصان معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورته زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لا يريد أن ليس منتزعا من هذه الكثرة بل وجاز زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكلمة فلا يكون ظلالا لكثيرين بل يراه انطلال كثره وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلّي هو الأول وما يوجد منه هو الثاني فلا يكون كليا وورد المصنف هذا
الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية وزيد وبين لصورة المتعددة في أذهان
طائفة (بصحيح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور
الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصورة الكثيرة (فإن الاعتناء من الطرفين) وهذا
دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجية منه تمتع الصور الكثيرة والصور الكثيرة
منصدة مع الصورة الخارجية فما يصلح له أحد من يصلح له الآخر إذا كانت الصور
منتزعة من زيد فزيد أيضا يكون منتزعا منها وإذا كانت أطلا لاله يكون زيد أيضا ظلالها
فصار ظلال كثيرين وهو المدلول في الكلّي فيصير كليا تلخيص الرادان الصورة الخارجية
لزيد الصور الكثيرة متعادلة فأنصف به أحدها ما يتفهم به الآخر فلما كانت الكثيرة
أطلا لاله زيد يكون زيد أيضا ظلالها فصدق على زيد أنه ظل لكثيرين ورتفع مدار هو
المراد في تعريف الكلّي فصدق التعريف عليه فصار كليا ولا ينمى هذا الجواب في ترجيح
جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لا يجاب (المراد) في تعريف الكلّي
(تكثير المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكرر) تلك الصور
في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تتكرر تلك الصور في
الخارج هذا هو المعتبر في الكلّي تلخيص الجواب أن الكلّي ما كثر في الخارج
والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وان كانت تلك كثرة في الذهن لكن ليس لها أثر
في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلّي من الكثرة في الخارج ولم توجد
الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كليا (وأما الكليات الذرية) كاللذني واللامحكي
مثلا (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (ولعدم اشتغالها على الله فلا ينقبض العقل
بمجرد تصورهما عن تجويز تكررها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدرته راد وال إن
تعريف الكلّي بتجويز تكرره هو به بحسب الخارج غير جامع لمروج الكليات التي لا أفراد
لها والمعقولات الثانية التي طرف عروضا للذهن وليس لها مراد في الخارج إذ لا تجوز الوجود
تكرر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها ليسه ولا يصدق تعريف الكلّي عليها مع
اتهامه فلا يكون التعريف جامعاً لمروج هذه الكليات منه والجواب أن الكليات البرهانية
والمعقولات الثانية لم تشتمل على المذبذبة والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه
الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها من تجويز تكررها بحسب الخارج
عدم الخصوصية والمذبذبة المانعة من هذا النوع من الكليات "كل ما يجوز الاعتناء بتكرره

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج جباله فالكليات العرضية لسبب عدم الهذبة يجوز
العقل تكثيرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات العرضية بالنسبة الى الحقائق
الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالخلاصة ان الكليات
العرضية لما تشغل على الهذبة كان العلم المتعلق بها علما تعذليا والى علم التعلى لا يمنع من تجويز
التكثير وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وهذا يدفع ما قيل ان اللاموجود
واللا متكرر يمنع العقل من تجويز التكثير فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكثير داخل في مفهومه
فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثير اشتاله على
الهذبة وكذا حال المقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما تشغل على الهذبة
بجزئى وما لم يشغل عليها فهو كلي (هذا) أى حذوا واحذوا له ولما رغ من بيان مفهوم الكلية
والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان أى شئ بالذات فقال (الكلي
والجزئية صفة للمعالم) أى نفس الشئ من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان
مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض ولا شك ان الشئ الجزئى في هذه المرتبة مشخص
بالتخصيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشئ من حيث هو هو مع طمع
النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو ما لم لكونه كليا لعدم حده
مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بخلافه. لاول في الحقيقة موصوف
لكلي والجزئى هو المعلوم. لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون لا كليه فلا تتصف بالجزئية
فكيف يقال انهما صفتان للمعالم. لا نأقول ان ريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فنعناد كليه
وانما هي جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا
تجرد عن التبعينات الجزئى لا يكون حاصل في الذهن من غير تكرار لا يستلزم عدم كونه جزئيا
في الذهن اذا اخذ مع التخصيص الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشئ انما
أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) العائل السدال. يقال المصنف في الحاشية
ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب ديسق الملوك وان كان لا يحكم بالأول فالأول
التخصص الذي عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو لا حساس لا العقل وهذا
تأويل ما اشهر عن الحكماء من بنى علم الواحد دما على الجزئيات على وجه جزئى فاهم اى
حاصله ان كون الجزئية والكليته في العلم به لا يمنع من حق محكم به النظر الدقيق
وان كان طاهر لا يحكم بكونهما صفة من العلوم كما عاصروا انهم في النظر الدقيق حق لأن
التعاون بين الكلي والجزئية انما هو من جهة طارة الشئ انما نفس يكون جزئيا واداعلم

بالتعقل يكون كلياً فباط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفاً بهما بالذات ويرد عليه ان
 المناطة لا تعنى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفاً بالكلية
 وفي مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الغيبي بل في هذا المقام انه ان اريد
 بالتكثير في تعريف الكلي صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة
 القيام ففي هذه المرتبة الشئ مشخص ومنعين بالتعريف الذهنية ولا يصدق على كثير من بل
 الصادق عليها انما هو المعلوم وان اريد به ما يكون كاشعاً لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفاً بعيداً وان
 اريد اعم منهما فمما صفتان لهما فانه باعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون
 صفة للعلم فنظهر أن هذا النزاع لفظي فاهم (والجزئي لا يكون كاسياً) أي لا يحصل به شئ وسواء
 كان كلياً او جزئياً لانه ان حصل به جزئي مبين له سواء كان مادياً أو مجرداً يكون كاسياً
 والكاسب يكون محمولاً والجزئي ليس بمحمول فكيف يكون كاسياً وان حصل به الكلي
 فهذا الكلي إما الكلي الذي هذا الجزئي فرداً حصصه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون
 من الأخص الى الأعم وإما الكلي الذي ليس هذا الجزئي فرداً منه بل مبين له فحالها ما مر في
 تفصيل الجزئي فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئي لا يدرك الا باللمس واللمس لا يعيد حساً آخر
 فلا يحصل بالجزئي جزئي آخر وكذا ليس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلي أيضاً
 (ولا مكتسباً) أي لا يكون حاصل بالغير لانه لا يحصل بالكلي لكون نسبته الى الجزئيات
 مساوية والكاسب لا بد من كونه مرجحاً للكاسب ولا يحصل بالجزئي المبين كما مر قال
 الشيخ في الشفاء إنا لا نشغل بالنظر في الجزئيات لكونها لاتساق وأحوالها لاتثبت وليس
 علمها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكمياً بالتصورات الكاملة والتصديقات اليعينية
 المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعني ليس العلم بها واجباً لانها
 بالعمات الكاملة الحاصلة للجردان العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذ أحوال الجزئيات
 من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فردول يزوالها وتتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية
 القصوى فان قلت قد يصح عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات
 قلت إن الواجب كلي منحصر في فرد وكذا العقول فالبص لا من الكلي وهذا
 لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئي حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشرافيون الا ان
 يقال اما لا يثبت عن الجزئي المتغير المتبدل بتبدل الأزمان اما الجزئي الثابت الفاعل أزلاً وأبداً
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبصث عن هذا الجزئي بل

هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت
الكلية) أي على كل شيء يندرج تحت الكلية وبمحمل الكلية عليه كالإنسان تحت
الحيوان (ويقتض) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي
إضافي (كالأول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثيره (بالحقيقي) أي باسم
الحقيقي والحاصل أن للجزئي معنيين الأول ما يمنع العقل صدقه على كثير من كأمري سابقا فهذا
الجزئي حقيقي لأنه أحق بكونه جزئيا فجزئيته بالنظر إلى حقيقته والثاني ما يندرج تحت
كل شيء جزئي إنشائي لأن - رتبته انشائي بالنسبة والادعاء إلى ما يندرج تحته إذ جزئيه
الإنسان انشائي تحت الحيوان وأما مجرد تنسفه فهو كلي وجزئيين هموم وخصوص
من وجه لتصادقهما في زبدهاته حقيقي لا امتناع صدقه على كثير من وإضافي لاندراجته تحت
كلية وهو الإنسان ووجود الحقيقي في الواجب عراسمه على ما ذهب الحكماء بدون الإضافي
لعدم اندراجته تحت شيء ووجود الإضافي في الإنسان لاندراجته تحت الحيوان وعدم الحقيقي
لعدم امتناع صدقه على كثير من ولما فرغ من بيان معنى الكلية والجزئي وقسميه الحقيقي
والإضافي شرع في بيان النسبة بين الكلين ههنا السكليات ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين
ولا بين الجزئي والكلية لأن النسبة بجميع أقسامها الأربعة نسورية بين الجزئيين لا هما
إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا صديين فيكون بينهما التساوي
فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلية لأن الكلية إما
أن يكون مباينا للجزئي فلا يكون الجزئي فردا لهذا الكلية فيكون بينهما نسبة التباين
وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص
مطلعا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الأربعة لا تكون إلا بين
الكلين ولهذا جعل مقسمها كلين (ان تصادقا كلياً) أي يصدق كل واحد من الكلين على ما
كل ما يصدق عليه الكلية الآخر (فتساويان) فيقال لهذين الكلين انهما متساويان كالإنسان
والناطوق فانه يقال كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك
يكون في القضايا الكن في المفردات باعتبار الصدق وفي النضابا باعتبار النقص لعدم صدقها
على شيء أصلاً فان قلت إن الذائم لا يصدق عليه المستيقظ في حاله تومه فلا تصادق بينهما مع انهم
قائلون بنسبة التساوي بينهما قلت المراد بالتصادق أن يستقدهما قضيتان موجبتان من القضيتين
صامتان ولا نسك في ان يصدق كل بائنه مستيقظ باله عمل وكل مستيقظ ناظم فصاروا متساويين
(والا) أي وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كلية) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتباينان) أي هذان الكليتان متباينتان كالإنسان والفرس فإن شيئاً من أفراد الإنسان لا يصدق عليه الفرس ولا شيء من أفراد الفرس يصدق عليه الإنسان فخرج هاتين الساليتين دائمتين (وإن كان) أي التفارق (جزئياً) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فأما أن يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بأن يصدق كل منهما بدون الآخر في بعض المواضع (فأعم وأخص من وجه) أي فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحيوان والأبيض فإن الحيوان يوجد بدون الأبيض في الفرس الأسود مثلاً والأبيض يكون في الثوب الأبيض ويجتمعان في الفرس الأبيض فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فإن الحيوان أعم من الأبيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الأبيض في غير الحيوان والأبيض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الأبيض وهو الفرس الأسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد الكليتين دون الآخر (فأعم) أي الكليتان المتفارقتان أعم (وأخص) أي غير المتفارقتان أخص (مطلقاً) أي لجميع الوجوه لا من وجه كالحيوان والإنسان فإن الحيوان مفترق عن الإنسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الإنسان فيه فهو أعم منه والإنسان ليس مفترقاً عنه في شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم أن تقيض كل شيء رفعه) أي رفع ذلك الشيء فتقيض الإنسان مثلاً رفع الإنسان وهو الإنسان والتقيض بهذا المعنى يشمل لتقيض كل شيء سواء كان مفرداً أو قضية وما قيل من أنه لا تناقض للفردات فهو بمعنى آخر سيحى، أي أنه في مبعث التناقض في القضايا وهنا أشكال وهو أن ارتفاع التقيضين رفع أحدهما فيكون تقيضاً للتقيضين وارتفاع التقيضين محال واستحالة أحد التقيضين يستلزم وجوب تقيض الآخر فيلزم أن يكون التقيضان واجباً وهو يستلزم اجتماع التقيضين • والجواب هنا أن معية ارتفاع التقيضين محال فيستلزم وجوب تقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز أن يكون وجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فتقيض المتساويين) أي رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالإنسان والناطق فإن رفع الإنسان وهو الإنسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) أي وإن لم يكن بين (١٥ - م أول)

تقيضي المتساويين تساوي تصادق (فتفارقا) أي التقيضان (في الصدق) أي
يصدق أحد التقيضين بدون تقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون
الآخر) لأنه إذا صدق تقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوي والايلازم
اجتماع التقيضين ولما لم يصدق تقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الأول
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أحد المتساويين
بدون الآخر باطل لأنه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين تقيضيهما الثلاث
يلزم الخلف كاللإنسان واللائناطق فإن كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر
وان لم يكن كذلك بل يصدق اللإنسان على شيء ولا يصدق اللناطق على شيء فوجد
الناطق مع اللإنسان فيصدق الناطق بدون الإنسان فلا يبقى التساوي بين الناطق
والإنسان لأنه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وهنا) أي في لزوم
التفارق عند عدم التصادق (شك قوي) لا يدفع بسهولة (وهو) أي ذلك (ان
تقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بان يسلب التصادق بين التقيضين (لا
صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على تقيض الآخر حاصل الشك منعه قوله
والافتقار بان عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضاً لأن تقيضه
لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه تقيضاً له ولا لازماً له لأنه يستدعي غاية وجود
الموضوع بخلاف الأول لأنه إذا لم يصدق كل اللإنسان لناطق يصدق في اللإنسان
ليس بلناطق وهو لا يستلزم بعض اللإنسان ناطق لان السالبة المحدولة لا تستلزم
صدق الموجبة لصدق الأولى بدون وجود الموضوع بحال، الثانية (و ربما يكون
تقيض المتساويين مما) أي من جنس الذي (لا فرد له) أي لدال التقيضين (لأن
الامر) بدون اعتبار المعتبر وفرض الفرض (كنقائض المفهومات الشاملة) أي الأشياء
واللا يمكن فإن الشيء والممكن من المفهومات الشاملة والأشياء واللا يمكن من نقائضها
ليس لها أفراد في نفس الامر لان كلما وجد في عالم الواقع لا يمكن أن يكون شيء
فيه يصدق عليه اللاشيء واللا يمكن والايلازم اجتماع التقيضين (فيه مدور) (في
نقائض هذه المفهومات (الأول) أعني رفع التصادق بان يكون سلباً مدوراً بان يقال
بعض الأشياء ليس بالاممكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بان يقال بعض الأشياء
يمكن فلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لا صدق التفارق (وما قيل بان صدق
السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحيث)

أى إذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصديق يستلزم التفارق) لان رفع التصديق والتفارق حينئذ سيان في عدم اقتصار الوجود قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نفيض المتساويين في قوة النضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولذلك ان هذه القضية لا يفتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن في معنى ان كلما ليس بشئ ليس يمكن فسايلها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس بلاممكن ولا يمكن ان سلب السلب هو الايجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض الاشئ يمكن فظهر استلزام رفع التصديق صدق التفارق ويرد عليه ان نهائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينتقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليم) أى قول المائل اربا الى عدم تسليمه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس في نفيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص المضايقات نهائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبر ان وهو قوله لا يفتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يفتضى الوجود كما سيجى تحقيقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يفتضى وجوده (انما ينم) أى لا يتم هذا الجواب (الا اذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من انظها في الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان نفيضهما يكون سالبة والسلب لا يفتضى الوجود ورفعه يستلزمه رفع التصديق والتفارق حينئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون جزأ من انظها (كاشريك البارى ولا اجتماع النفيضين) فانها من المفهومات الشاملة لان لاشريك البارى ولا اجتماع النفيضين بصدقان على كل ماهون الواقع فيكون نفيضا هما وهو شريك البارى واجتماع النفيضين وجوديين ينتقد منهما افضية موجبة وهى كل شريك البارى اجتماع النفيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تفتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا يمكن ان يكون غير صادقة ويلزم ان يكون نفيضاها ونفيض شريك البارى ليس باجتماع النفيضين مادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلامساغ) أى لا مجرى ولا سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى في نفيض تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فلاجواب) حينئذ لهذا الشك (الابتصاص الدعوى) أى

كون تقيض المتساويين متساويين مخصوص (بغير تقاض تلك المفهومات) أى
الشاملة . حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين تقيضى المتساويين ليست عامة تجري فى كل
تقيض من تقاض المتساويات بل مختصة بغير تقاض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان
المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين تقيضيهما وأما اذا كانا غير
ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ماهو تقاض غير المفهومات
الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولاشك ان السالبة
المعدولة المحمول والموجبة المحصاة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم
التفارق ويصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافهم (هذا) من أسماء الافعال
يعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها . فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب
هذا الفن . قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور
بوجوب خلافى النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا
بتلك التقاض نفروجهما غير مضر قال الاستاذ الحق فى معارج العلوم ان الحق فى
الجواب عندى ان التصادق بين الاشئ واللا يمكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها
انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان طرف التصادق نفس الامر
فلا بد من ثبوت الطرفين فيهما مع انه لا وجود لهما فيها ثم اجاب بقوله اقول فرق بين
التصادق النفس الامرى بالا فرض الفارض وبينه مع والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض
كما ان الاول يستلزم كونه بدونه وحينئذ لا يحتاج الى ما اجيب فى المشهور من تخصيص
الدعوى بغير تقاض المفهومات الشاملة . ولك ان تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه
الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى بمقتضى حقيقته
حقيقية لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص
فتأمل فانه دقيق (وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس) أى بعكس العيين بان
ما كان اعم فى العيين يكون تقيضه اخص من تقيض ما كان اخص فيهما وما كان اخص
فى العيين يكون تقيضه اعم من تقيض ما كان اعم فيهما كالحيوان والانسان فان
الحيوان اعم فتقيضه وهو اللاحيوان يكون اخص من تقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم
وجوده بدون اللاانسان ووجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصا اعم والانسان كان
اخص فيهما يكون تقيضه وهو اللاانسان اعم كما علمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء
الخاص) هذا دليل كون تقيض الاعم اخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملزوم منه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم اخص (ولا عكس) اشارة الى كون نقيض الاخص اعم بانه لا عكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى المسموم) أى لتحقيق معنى المسموم وهو كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى المسموم هذا خلف (وشكك بان اجتماع النقيضين اعم من الانسان لوجوده في الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين واللانسان (ثبائنا) لان اللانسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين الاجتماع النقيضين واللانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما ثبائنا فان نقيض قولكم ان نقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللانسان ويصدق على غيره ايضا فصار اعم منه فكيف يكون بينهما ثبائنا . قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق عليه شئ من الانسان واللانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع النقيضين بل يواز صدق نقيض الانسان في ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بانسان لافي ضمن الموجبة المدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وايضا) هذا شك آخر على قوله ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا) لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احدى الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احدى الطرفين فيه ولا يلزم من سلب احدى سلبيهما وهذا هو المسموم والخصوص مطلقا (فكل لا يمكن عام لا يمكن خاص) لان اللا يمكن العام نقيض العام واللا يمكن الخاص نقيض الخاص وكما وجد نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللا يمكن العام اللا يمكن الخاص (وكل لا يمكن خاص اما واجب او ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين لا يخلومان ان يكون وجوده ضروريا او عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى والثاني هو الممتنع فصار اللا يمكن الخاص اما واجبا او ممتنعا (وكلاهما) أى الواجب والممتنع (يمكن عام) لان الواجب احدى جانبيه وهو العدم ليس بضروري بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع احدى جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما عدم ضرورة أحدهما لتبيين فصار لدينا عام
 فينتج كل لا يمكن عام يمكن عام بأن كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب
 أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما يمكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكنا
 عاما هذا خلاف (والجواب ما مر من التخصيص) بأن بيان النسبة بين نقيض الاعم
 والاختص بالعموم والخصوص مختص بماوراء المفهومات الشاملة كالتمكن العام وغيره
 وعدم وجود هذه النسبة بين نقيض هذا المفهومات لا يضرنا (وبين نقيض الاعم
 والاختص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
 أو العموم من وجه (كالتباينين) يعني كما يكون بين نقيض المتباينين تباين
 جزئي كذلك بين نقيض الاعم والاختص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
 الجملة) في بعض المواد (لان بين العيين) أي عين الاعم وعين الاختص من وجه
 (تفارقا لهذا) اصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد كذلك بين عيني المتباينين
 وهو ظاهر (فثبت يصدق عين أحدهما) أي الاعم والاختص أو أحده المتباينين
 (يصدق نقيض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أي التباين
 الجزئي (في ضمن التباين الكلي) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في
 جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا
 (كالأحجر والحيوان) فان بينهما عموم وخصوص من وجه أو وجودا للأحجر
 والحيوان في بعض المواد كالثوب مثلا ووجودا للأحجر في الفرس بدون الحيوان
 ووجودا للحيوان في الحجر بدون الحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئي في ضمن
 التباين الكلي لان نقيض الحجر هو الحجر ونقيض الحيوان هو الحيوان فالحجر والحيوان
 متباينان تباينا كلياً (والانسان والناطق) مثال للمتباينين اللذين بين نقيضيهما تباين
 جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان والناطق متباينان تباينا كلياً وبين
 نقيضيهما وهو الانسان والناطق أيضا بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
 (في ضمن العموم من وجه) أي يكون بين النقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق
 التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموم وخصوص من وجه
 لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق
 الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين نقيضيهما وهو الانسان والناطق
 أيضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون الإنسان في الإنسان الأسود
(والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين تقيضيهما عموم ونخصوص من وجه
فإن الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين تقيضيهما وهو الحجر والحيوان
عموم ونخصوص من وجه لصدق الحجر والحيوان على الشجر مثلا وصدق
الحجر بدون اللاحيوان في الإنسان وصدق اللاحيوان بدون الحجر في الحجر
(وهنا) أي في تقيض الأعم والأخص من وجه (سؤال) أي شئت بالمفهومات
الشاملة كشمل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب
الذي مر ذكره تقرير السؤال أن الشيء واللإنسان بينهما عموم ونخصوص من وجه
لأن بين عين العام وتقيض الأخص يكون عموم ونخصوص من وجه مع أن بين تقيضيهما
وهو اللاشيء والإنسان ليس بتباين جزئي أذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر
في نفس الأمر فصار الصدق فيهما معتبرا فيه أيضا واللاشيء لا يصدق على شيء فيهما فلا
تباين بالعدم في الذكور وكذا بين اللاشيء والإنسان تباين كلي بناء على أن بين تقيض
الأعم وعين الأخص يكون مبانسة كلية مع أنه ليس بين تقيضيهما مبانسة جزئية بل
لعموم ونخصوص مطلقا ضرورة أن كل لإنسان شيء بدون العكس وقد تقرر بأن
المفهومات الشاملة كالشيء والممكن يكون بين تقيضيهما وهو اللاشيء واللاممكن تباين
كلي لعدم وجودهما وصدقهما على شيء فيصدق أن كلامهما لا يصدق على
الآخر وهذا هو التباين الكلي و بين نقائص هذه البقااض وهو الشيء والممكن يتحقق
التساوي فهنا صار التساوي بين تقيضي المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللإنسان
تباين كلي و بين تقيضيهما وهو الاجتماع المقيضين والإنسان عموم ونخصوص مطلقا
فهنا يكون العموم والنصوص مطلقا بين تقيضي المتباينين والجواب بتخصيص هذه
القاعدة بغير نقائص المفهومات الشاملة والكلية، الفرضية وقد يجاب بأن المتباينين
قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضي أن يكون لكل منهما ما أفراد ولكن لا يصدق
واحد منهما على واحد من الآخر فبين الأشياء والإنسان لا يكون مبانسة لأن اللاشيء
ليس له أفراد يكون صدقه عليهم فأرغ عن الإنسان والقاعدة المذكورة من أن بين
الأعم وعين الأخص مبانسة كلية انتهى في الكليات التي لها أفراد في نفس الأمر لا مطلقا
هذا • فإن قلت أن التباين الجزئي خارج عن النسب الأربعة فاختل الحصر فيها
• قلت المقصد حصر النسب الممتدة الاجتماع في الأربعة والتباين الجزئي ليس كذلك

لأنه يجتمع مع الثباين الكلي والعصوم من وجهه • ثم لما فرغ من بيان التسبب بين
الكليتين شرع في بيان حال الكلي بحسب الافراد التي تحتها فقال (الكلي اما عين
حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلي لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد و عمر
وبكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان • فان قلت ان هذه اشخاص
لأفراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخل في نفسه فكيف يكون الكلي
عين حقيقته بل يكون جزء حقيقته لدخول القيد فيه قلت قد تطلق الافراد على
الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلي عين حقيقته لان الشخص
مالا يكون القيد والتقييد داخليا بل عارضا له وخارجا عنه معتبرا في اللحاظ فقط لاني
المعروض فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو في
اللحاظ من دون ان يدخل شيء في أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أي داخل
في حقيقة الافراد كالحیوان بالنسبة الى امراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل
في حقيقة الانسان لان حقيقته هو الحيوان الناطق والحيوان داخل في هذا المجموع
(وجزء تمام مشترك بينهما) أي بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتمام
المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزءه
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ماسواه مشترك كإيهما والجسم
الذي هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غير ومباين له (أولا)
أي لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك كابن الانسان وغيره بل هو مختص
بالانسان أو يكون مشترك كالكنم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك بين
الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشترك كهما وهو
الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل (ويعال لها) أي لتلك
الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتي ما يكون
منسوب الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشيء منسوب الى نفسه
• قلت الذاتي في اللغة ما كان منسوب الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع في
الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس طارضا ولا خارجا عن الذات
أو يقال التباين بين المنسوب والمنسوب اليه في الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط
(وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا الاطلاق للمسم
الاول ذاتي بل يختص بالقسمين الآخرين ويصح اطلاق الذاتي بالمعنى اللغوي ويكون

اللفظ حيث على ظاهره والذاتي في فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته وليس هو وهو غير الذاتي في ايساغوجي أي الكليات الخمس لأنه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء ويطلق على معان أخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل منذ كور في شرح المطالع (أوخارج) عن حقيقة الأفراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان والمشي بالنسبة إلى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أي ليس مختصا بجمعية واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشي بالنسبة إلى الإنسان فانه خارج غير مختص بجمعية بل يعم الإنسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أي للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لمانحتهما فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بهما بمحمل عليه كالخاصة أو عام عنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعبر الجواهر والعرض وفي من قاطب غورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجمهور) أي أكثرهم على أن العرض غير العرضي بمعنى العرض والعرضي متباينان لأن العرض ليس بمحمول والعرضي يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضي للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدأ للعرضي والعرضي عبارة عن هذا المبدأ مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك أن المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أي العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق بكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أي كل من العرض والعرضي والمحل مغاير للآخر بحسب الجمعية وقد عرفت التعابير بين الأولين وأما بين العرض والمحل فلأن المحل ما يعوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضي معه لأنه مشتق من العرض وإذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متعامدا معه بحسب الذات (قال بعض الأفاضل) وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أي لا يوجد معه شرط شيء من الأيام وغيره (عرضي) محمول على ما تحته كالابيض مثلا إذا أخذ لا بشرط شيء بل أخذ معناه من حيث هو وهو فهو عرضي (وشرط شيء المحل) أي ما قام به كالابيض إذا أخذ شرط الثوب الأبيض فهو المحل (وشرط لا شيء) أي بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لأن الجوهر هو الموجود لا في موضوع (١٦ - م أول)

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع تفاصيل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين العرض والعرضي والمحل حميمة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين بان اتحادهم مع الجسم اتحاد عرضي لان مبداءه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عندهذا الحق معنى بسيط لا تركيب فيه أصلا وكذا الاسود ويعرهنهما بالفارسية سياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لاماما ولا خاصا (ولذا) أي ولصكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (ضريح النسوة أربع) هذا استشهاد لاتحاد العرضي بالمحل لان الأربع عرضي خارج عن النسوة والمحل يقتضي الاتحاد واذا جعل على النسوة التي هي المحل بالمواطآت علم ان العرضي والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطأة فلم يكن الاتحاد بينهما لم يصح المحل فصحة المحل دليل الاتحاد ويرد عليه ان الأربع محمول على النسوة عرضي لها ومتحد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور وليس محمولا بالمواطأة على الماء بل بتقدير ذروا وان لم يكن في اللفظ مذكورا ولو سلم المحل فهو لا يقتضي الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أي من أجل علم التباين بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاماما ولا خاصا) لان المشتق عرضي متحد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الحال والنسبة فلا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتعديين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو الصدر والتأنت) الذي يعبر عنه في الاسود والابيض بالفارسية سياه وسفيد في الابيض ليس الموصوف داخلا لاماما بان يكون معناه الشيء الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بانه لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالناطق مثلا لزم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحتته ودخول العرض لعام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاماً أو خاصاً لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للأنسان الانسان انسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذي له الضحك
 ليس الا الانسان فصارت ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضروري مع ان
 ثبوت الضاحك له بالامكان فاعلم بالامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم
 المشتق ليس له دليل ما يعبر عنه فلم يلزم دخول العرض العام في الفصل وثبوت
 الشئ لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد فثبوت الضاحك للانسان
 وان كان في ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وهذا القيد
 خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) بمحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق
 بسيط ومحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرضي والمحل
 كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أي التغير الاعتباري بين
 هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سينا مقصورة
 جد أبي علي الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في أنفسها ووجودها بمعالمها)
 فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشئتين يستلزم
 اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتعدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم
 التباين بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأيد ليس في محله لان الظاهر من كلام
 الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطي لا سبيل لوجودها في نفسها الا بقيامها في محالها
 لا لقيام بنفسها كما في الجواهر لان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال في الحاشية
 بردي على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة
 بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات
 والشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحد موجودا بوجودين
 لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين في هذه الصورة فما هو وجودكم فهو جوابنا غاية ما يقال
 في التفصي عن الفريقين ان بطلان التالي على تقدير التداخل ممنوع بالنقطة الواحدة
 انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى وتلك الحثية مصححة لذلك
 وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم ير ضابط اتحاد الوجود كما يدل عليه
 قوله بردي على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتل الرضا به فالحق ما قاله الاستاذ
 قدس سره في هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل أتى
 بالفاظ دائرة بينهما وقد دفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما
 منفصلان وتداخل تقطعا بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ما هناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركتين في الحيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما الخط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فعمل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل ويستخرج الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ الكل ومنه ينسب له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فافهم (فالسكيات خمس) هذا تجميع على ما سبق من قوله ثم السكيات الخمسة فمعلم منه ان السكيات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أي الجنس (كلي مقول) أي محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ما هو) يعني اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلفظ الكلي جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل بمبره عن الانواع وفصولها القرينة ونحو اوصافها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ما هو خرج الفصول البعيدة والمرص العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لا تقع في جواب ما هو وان قلت ان الكلي هو المقول على كثيرين فبذلك كراهية ما يستغنى عن ذكره الا تخرج فارجعه ذكرهما قلت المقصود في التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز حاصلًا مدونه أيضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على كثيرين والكلي مترادفان يشمل أحدهما الما يشمله الآخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الآخر فليس في ذلك المقول على كثيرين به الكلي احاطة تامة لم تكن قبل ذلك كره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معا دلالة الكلي اجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أي الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعني اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركتها في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقريب) أي فهنا الجنس يسمى قريبا كالحیوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركتها في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أي وان لم يمكن

جوابا عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعد)
 كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن
 الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فعلم ان الجسم جنس
 بعيد للانسان لوقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها . فان قلت ان
 الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما
 انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فما وجه وقوعه في
 الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس
 مع عدم الفارق بينهما . قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل
 عنها وتعمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك مالا يكون
 مشتركا سواء ولو كان لكان جزءا والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم وهو الحيوان
 مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواء شيئا مشتركا بينهما فان
 الجسم وان كان مشتركا لكنه جزءا للحيوان وفي ضمنه وليس غيره وسواء وتعمام المشترك
 بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزءا مشتركا بينهما (وهنا) أى
 في الجنس (مباحث) أى تفتيشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة)
 سواء كانت مختصة بالانواع أو الاجناس من حيث الخصوصية (ان
 اقتصر فيه) أى ان اختصر في السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة
 كما اذا سئل عن زيد مثلا بما هو (فيجاب بالنوع) أى يقع في الجواب النوع وهو الانسان
 في الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أى يقع في الجواب عن السؤال بأمر
 واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الأمر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما
 اذا سئل عن الانسان عما هو في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان يقع
 الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في
 الجواب عن السؤال بأمر جزئي أيضاً فما وجه تخصيصه بكونه كلياً . قلت وان صح
 بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال يكفيه والتفصيل
 مستترك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحسول لا الحقيقة والجمع
 فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن أمر جزئي أيضاً لان السؤال عن الماهية من حيث
 هي فلا يقع في الجواب الاماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد
 منهما فرد ومورد لتحقيق هذه الماهية ولك ان تقول لما كنى الاجمال الذي يعبر

عنه بلفظ واحد فالاطالة بإيراد اللفظين والتفصيل لافائدة معتدة بها فيه . فان قيل
اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الحد
النام فاختل المحصر فيهما . قلنا ان ماهو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي
الحقيقة الكلية المعرأة عن الوجود دون ما به الشيء هو هو حينئذ لا يصح السؤال بما هو بما
يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أى ماهو
يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) في السؤال بما هو (بين أمور
فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الأمور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمر وبكر
اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان في الجواب ويقال انهم انسان (وبالجنس) أى
وبجاب بالجنس (ان كانت) تلك الأمور (مختلفها) أى مختلفة الحقيقة كالانسان
والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل
وحقيقة الحمار الحيوان الناطق حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل
عنها جميعا يجاب بالحيوان الذي هو جنس لها ومشترك بينها فالاولى ان يقال ان ماهو
سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع السد التام في الجواب وان
كان بحسب الشراكة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب بالنوع لانه انحصر
مع حصول المقصد قال في الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم
والتعريف اللفظى جواباً فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ماهو في
النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف
اللفظى أيضاً في جواب ماهو فإين الانحصار . أجيب عنه بان تجوز وقوعهما على
سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع في الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصري الثلاث . فان
قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذلك جواز كون الرسوم والتعريف جواباً مع
انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذلك مكره في الحاشية المنبئة المتعلقة على ما
سبق من قوله فالطلب التصور الخ فتذكر (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس
جواب لما هو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط ويظهر (عدم امكان جنسين
في مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لالاهيتين فانه ممكن واقع
حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا في جواب ماهو كما علمت فظهر ان للماهية
الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان وبعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين
بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيداً بمرتبة والاخر قريبين كالجسم الناهى فانه جنس

بعيد للإنسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بمرتبتين ويجوز أن يكون الماهيتين جنسان قريبان كالإنسان فإن الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله أنه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لأن أحده الجنسيتين يكفي في تقويم الماهية النوعية فإذا حصل واحد منهما لأحاجة إلى الآخر فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أي الذي فرض جنس له . وقد يقال إن ما هو سؤال عن تمام الماهية فإذا جاء في الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التمكن ولا ينتظر إلى أمر آخر فلو كان لهما جنسان لا يحصل التمكن بواحد منهما . وقد يستدل بأن الجنس تمام المشترك وإذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثاني) أي المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعني أن الجنس والنوع متعدها في الوجود (ذهنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي فوجود أحدهما عين وجود الآخر فهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بأن الفصل منضم إلى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والجناس والفصول منزوعة عنها لا وجود لها إلا بمشأ الانتزاع (فهو) أي الجنس (محول عليه) أي على النوع لا اتحادهما في الوجود (فهما) أي في الذهن والخارج هذا إشارة إلى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لأنه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع والالكان سبب له ولا في الذهن غيره والالما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيآن يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وأن حصلت ماهية تركيبية مطابقة لما إذا الأجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة (ومشأ ذلك) أي وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فلهما (أن الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعني أن الجنس لا يتقدم تحصيله على تحصل النوع . فإن قلت أن الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع . قلت هذا تقدم عقلي لا تحصل واقعي فالمراد أنه ليس للجنس تحصل عقلي واقعي قبل النوع وأن وجد التقدم العقلي (وأن كانت القبلية) أي قبلية الجنس على النوع (لأبالزمان) يعني قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يقتصر اليه في وجوده ونحصله وما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلقد دفع هذا الايرادين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ لتخصيصه ان الجنس امر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تمحصل ووجود في مقام التتمصل النوعي قبل وجود النوع بأن يتمحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للابهام النوعي وهو عندهم بالتتمصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات ولا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تمصله اليه لصار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تمحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يثبت بين الاباهام معنى آخر خاله كحال اللون في الابهام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أي القلب (فلا يفتح القلب) بأن يسكن ولا ينزل (يتمحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب القلب في معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى يتقرر) أي يتمحصل (بالفعل) ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر كتمحصل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والحرة والصفرة لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حامل لقرار الشماع البصري غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحرة وغير ذلك فلا يكون الا أحده هذه وليس له تمحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا وازدادة ليس من حيث انهما معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشماع البصري الذي هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عنه والزيادة لا تجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام أي يكون من حيث الابهام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود ومن حيث الوحدة لا من حيث انهما شيئان فادفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم محتجج بذلك ان النوع ايضا مهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الإشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة الشخص انما هو لان يكون صالحا للإشارة لانه حصل أصل معناه بمعنى فالعنى الجنسى مهم لا يقبل الإشارة بعد ان تضيف اليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فإنه قابل لها بعد اضافة الشخص اليه وهو من عوارض الشخص والإشارة تابعة له . فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته والتحصيل النوعى أيضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خروجه الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتخصصه فى هذه الملاحظة وأما مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة الشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى الشخص فى التحصيل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الإشارة فقط بخلاف الجنس فإنه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (ما يقال للجسم مثلانه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو وجنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المحمولة (ويقال) ان الجسم (مادة) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزاء خارجا فاعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ شرط عدم الزيادة) أى شرط عدم زيادة شئ عليه كالنامى (مادة) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلية فيه ومتعددة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ لا بشرط شئ) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم (١٧ - م أول)

هذه المعاني فلا يلاحظ الاعلى أنه يعين شيأما كان الجنس مبهما بالنسبة اليه جائزا أن يكون إياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامي فالنامي يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهما وهو شموله بغير النامي ويجوز ان يكون ناميا فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكم صورة وتطلب النفس تمصيل ذلك لانه لم يقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغيرها فان اقترن به معنى من المعاني لا يكون متعلما معه كما في الاول بل يكون خارجا عنه غير محصل له ففي هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلا فيشذ يكون حقيقة محصلة و يصير نوعا كالانسان مثلا فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فهما عينان فالذي فيه التركيب من المهيولى والصورة تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها في مرتبة الجنس وجعلها مبهمة يكون متعسرا وأما ما ليس فيه مادة كالسائط فصدق المعنى الذي يفرضه العقل جنسالة يكون سهلا وجعله متعينا في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تعابرا اعتباريا واتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصورة تعابرا اعتباريا واتحادا حقيقيا وذلك بأن الفصل اذا أخذ لا بشرط شئ كان فصلا ومحمولا على الانسان واذا أخذ بشرط شئ كان نوعا ونفس الانسان واذا أخذ بشرط لا شئ كان صورة ومغايرة له غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار التقوم والجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بما هي علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (تسمعونهم يقولون) أى تسبع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشئ مركبا في الخارج من المادة والصورة فمأخذ باعتبار العقل جنسا وفصلا فالمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية ويظهر من هذا التزام التركيب الذهني للخارجي واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال في الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود وتعدد الحدود ذاته من قبيل تعدد اعتبارات الشئ الواحد

فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها
فمكرهاته دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أي من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة
والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح أي يظهر ان ما في شرح المواقف من ان
المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء
كان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
في العقل وانه محال قوله محل بحث أي ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بنام لان تغاير
اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير الحدود حقيقة وانما يستلزم تغايرها تغاير الحدود بالذات وهنا
ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار
من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أي اذا
كان من قبيل تعدد الاعتبارات فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء
عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب
العقلية حقيقة أخرى وبهض الشارحين أيد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى
شرحه وتلخوف الاطناب تركته وهنا اشكال قوي يتعسر الجواب عنه أوردته قدوة العلماء
وتاج العرفاء فريد المعصرو حيد الدهر أفضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من
حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقده وأفاض علينا
فيوضه وبركانه في حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى
الافلاك بالماهية والصورة متحدة فيهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة
والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر
والافلاك وهي متحدة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التي هي متحدة مع
الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فائدة العناصر مختصة بها لا توجد في
الافلاك فصلا جنسا مختصا بها أيضا لا يوجد في الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم
عموم الفصل من الجنس وخضوع الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم أيضا كون
الفصل الواحد مقوما لاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر
لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهي الصورة الجسمية وأيضا
يلزم كون حقيقة واحدة متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة في
الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق وبالتأمل تحقيق وما أجيب عنه بأن
المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجسم
اذا أحدهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهي المادة مختلفة
فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب
منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادي لان وجود الجنس والنوع والفصل متعدد
وما يسمى هناك بالمادة أعم وما يسمى بالصورة أخص بخلاف الاول كيف ولو قيل بالتركيب
الاتحادي ههنا يلزم بقاء احد المتعدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم ونزول
الصورة الجسمية فعلم انه ليس فيهما اتحاد فالثاني غير الاول فلا شكل انما نشأ من اشتراك
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستعانة في زوال احد
المتعدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها
مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو
جوهرو من فصل هو قابل للامداد الثلاثة مع اعترافهم بتركيبه من المادة والصورة المذكورتين
فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عند نفسه
بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متعددة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مبهمة
اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منها جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة
من صورها النوعية مثلا اذا انحصلت هيولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية
مطلقة بالنسبة الى انواع العناصر واذا انحصلت هيولى تلك بها يحصل جسمية مطلقة
اخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وانت خبير بأن هذا ايضا خلاف
نصريحاتهم لانه صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما لاختلاف بينهما
بالصورة النوعية واخذوا في اصطلاح تعريف الجسم بايراد الفاظ عامة ليشمل جميع
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصحى اليه
فالحق ان هذا الاشكال من عسر الجواب ولهذا سكت عنه أولو الالباب وأحالوه الى تأييد الله
الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا)
أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق
عليها داخل في حدودها (للمهمة) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والمرض
العام لان تعريفها لا يخل عن كلى لفظا وتقديرا (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات
الخمس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما لها وهو جنس له (وأخص من الجنس)

الذي هو من الكليات الخمس لان الكلي اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار فردا له والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون الكلي اعم واخص من الجنس (معا وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلي الواقع في تعريف الكليات الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة بالحقائق . وهذا الكلي محمول على الكليات الخمس المختلفة للحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذي هو من الكليات الخمس يكون جنسا له واعمم منه ايضا لدخوله في تعريفه وصده عنه عليه وعلى غيره من الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولاشك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلي لانه مقول على الكثرة المختلفة للحقائق وهي الكليات الخمس فصار فردا من الجنس والفرد يكون اخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلي اخص من الجنس وقد علمت انه اعم فصار اعم واخص معا وهذا اجتماع المتناقضين وهو باطل (وحله) أي حل المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أي كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أي ذات الجنس لان الكلي داخل فيه وذاتي له (وجنسية الكلي) أي كون الكلي جنسا للجنس (باعتبار العرض) أي من حيث ان الجنس خارج عنه ومارض له لكون معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلي (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فاعية لكلي من الجنس باعتبار ذاته ومكونه جزاؤه وانحصية الكلي باعتبار عرض معنى لجنسية له فالاعية والانحصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلي داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فمصادق قولنا الجنس كلي نفس الجنس لان الكلي ذاتي له ومصادق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر في موضعه وصدق الجنس على الكلي بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلي فمصادق قولنا الكلي جنس ليس نفس ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لخاصة الجنسية لما تقرر في موضعه ان مصادق العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلي من الجنس باعتبار عروضه خاصة الجنسية له لا باعتبار الذات فالمصوم باعتبار الذات والخصوص باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (و يتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام) فلا بأس بكون الكلي اعم باعتبار واخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه ان الكلي كما يحمل على الجنس بالنظر الى ذاته كذلك يحمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلي كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسا لما يكون
العموم والخصوص من جهة العر وض وأشار الى هذا أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين
في تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المصل
(تبين) أى ظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ
يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد
الشيء يكون غيره والشيء يصح سلبه عما هو غيره فيثبت يصح سلب الكلى عن نفسه
وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما قيل ان الكلى كلى لان معناه
يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فردا للكلى كغيره من أفرادها ولا شك
ان فردا لشيء يكون أخص منه فيكون غيره اذا لاخص بغير الاعم فيكون الكلى مغايرا
للكلى و يصح سلب الشيء عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضا فيقال ان الكلى
ليس بكلى وهو سلب الشيء عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال لان كل شيء يثبت لنفسه
بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان محبة السلب واستحالته باعتبارين
فمن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار
كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلا ولا يلزم سلب
الشيء عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عر وض حصته له
والثانى بالنظر الى ذاته فلم يلحق القائل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم
يلزم كون حقيقة الشيء) مثل مفهوم الكلى (عينه) أى لذلك الشيء (وخارجا
عنه) أى عن ذلك الشيء ففيه إشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشيء
عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشيء عينه وخارجا عنه لان مفهوم
الشيء نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذ الكلى كما يصدق على
الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضا وكان الانسان ليس داخلا فى الكلى كذلك الكلى
الذى هو فرد أيضا ليس داخلا فى مفهومه والى يلزم الدور لتوقف الشيء على ما هو
داخلا فيه فصار الكلى موقفا على فرد و كان الفرد موقفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون
الا خارجا فيلزم كون الشيء عينه وخارجا فهذا اليراد على نظم اليراد السابق وأقوى منه
لظهور استحالة لکنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا
اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون
الشيء عينه للشيء وخارجا عنه وان كان اجتماع المتناهيين فى شيء واحد ولكن لما كانا

باعتبار بن فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار
 واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) أى من أجل كون اختلاف الاحكام متفاوت
 الاعتبار (فيل لولا الاعتبارات) أى معرفتها (لبطلت الحكمة) أى لبطلت معرفة
 أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة
 أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبنى على معرفة الاعتبارات (والخامس)
 من الباحث (فيل ان كان) أى الكلى (موجودا فهو) أى الكلى (مشخص معين)
 لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (ككيف مقولته) أى محمولته (على
 كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أى وان لم يكن موجودا (ككيف
 يكون) أى الكلى (مقوما) أى جزأ محصلا (للجزئيات الموحدة) كزيد وعمر و
 وبكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لا يخلو اما ان يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول
 يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار
 متشخصا بالبتة والمتشخص هو الجزئى فصار جزئيا فكيف يحمل على كثيرين لان الجزئى
 غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بمحمولية الكلية على كثيرين وان كان الثانى لم يكن
 جزأ محصلا للجزئيات الموحدة كزيد وعمر وبكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف
 يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلى موجودا
 ومعدوما فيلزم الوساطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أى حل هذا المبحث
 الخامس (ان كل موجود معروض التشخص) أى يعرضه التشخص ويصير
 متشخصا به (مسلم) عندهم • فان قلت ان الواحد تعالى موجود مع انه ليس
 معروض التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف يسلم الكلية • قلت ان
 المراد ان كل كلى موجود يكون معروضا للتشخص بقريته المقام والواجب تعالى ليس بكلى
 (وذلك) أى كونه معروضا للتشخص (دليل التقسيم) أى تقسيم الكلى الى الجزئيات
 (والاشتراك) أى اشتراكها فان المعروضية تقتضى خروج العارض عنه فاقص
 الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معروض التشخص مسلم لكن لانسلم
 عدم مقولته على كثيرين بل كونه معروضا ببد المقولية لان العارض اذا كان خارجا عن
 المعروض فالمعروض فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين
 ومحمولا عليها ومنقسمها لها فاحتار فى الحل كون الكلى موجودا ولا يلزم المحذور الذى
 يزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود ممنوع) هذا اشارته الى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون الشخص داخل فيه ولا يكون ماضاه ليكون دليل
التقسيم والاشتراك فامتنع جملة على كثيرين ليلزم المحذور وهو كون الكل الموجود جزئيا
تحرير الجواب ان دخول الشخص في كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هو امر عديم
ينزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية ويجوز ان تكون
معروضة للوجود في الخارج أو في الذهن ولا يكون الشخص جزءا منها والام تكن كليات
• لا يقال اذ لم يدخل الشخص في كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزبد
وعمر لهما الانسان فقط والشخص ليس داخل فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق
انه لا يبق الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينهما بحسب الماهية وان اريد عدم
الفرق بينهما بوجه من الوجوه فمنوع فان الشخص وان لم يكن داخل فيه لكنه في اللحاظ
والعنوان متبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما في الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم
(الثاني) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيرها عن الجنس وتقدمه على
الفصل ان ماهو من أحكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذ ما لم
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس
(وهو) أي النوع (المقول) المجهول (على المتفقة للحقائق) نخرج به الجنس
لانه مجهول على مختلفة الحقائق (في جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب
أي شيء لا في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لا ضمنا فاندفع الايراد بمقولية
الحيوان على متفقة الحقائق أيضا في قولنا زيد وعمر ووبكر وهذا الفرص ماهم لانه مقول
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا في ضمنه على متفقا أيضا (كل
حقيقة) سواء كانت نوعية أو جنسية أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما (بالنسبة الى حصصها
الخاصة) بالاضافة الى ما ندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من
سائر الاقسام (نوع) أي عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الا هذه الحقيقة المضافة
• فان قلت ان الحصص عندهم ما يكون التقييد فيه داخل فصار عبارة عن المطلق مع
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخل أصلا فلا يكون نوما لها
• قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروض للتقييد لا ماهو المشهور لا يقال انه تسامح
لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فسادا قد جاء التسامح
في كلامهم (وقد يقال) أي النوع (على الماهية) أي الامر الكلي الحاصل في العقل
(١٨ - م أول)

نخرج به الشخص لانه لا يحصل في العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية
 (المقول) صفة للماهية (عليها) أي على هذه الماهية (وعلى غيرها) أي غير تلك
 الماهية (الجنس في جواب ما هو قول) أي حملا (أوليا) أي بلا واسطة أمرا نخرج
 به المصنف كالرومي والرفعي فإنه وإن كان محمولا عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 لكن لا بالذات بل بواسطة جملة على الانسان وهو محمول عليه ولهذا حمل الجنس عليه
 أيضا • فإن قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فينبغي لا حاجة الى
 قيد الأولية لاخراج المصنف فإنه ليس بماهية بهذا المعنى • قلت للماهية ثلاث معان
 الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به الشيء هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل
 والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف فلا بد عنه من
 قيد يخرج عن النوع (والاول) أي المقول على الكثرة المتفقة للحقائق في جواب ما هو
 (الحقيقي) أي يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد يسمي بمصنعه وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة
 افراده ولانه اذا أطلق النوع في عرفهم المتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة للحقائق
 والتبادر علامة كونه حقيقيا (والثاني) أي ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 (الاضافي) أي يسمى بالنوع الاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فإنه نوع
 بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامي واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له وهذا المعنى
 مجازي للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (و بينهما) أي بين النوع الحقيقي
 والاضافي (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون
 الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق
 المشايين ماها نوع حقيقي بالنظر الى افرادها وليست باضافي لعدم دخولها تحت الجنس
 • فإن قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخله
 تحته فصار نوعا اضافيا أيضا فلم يكن مثالا للنوع الحقيقي فقط • قلت هذه الصورة
 من الفصول وهي بساطة لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها
 بالعرض • لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من
 الانواع • لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعا بالنسبة الى الاجسام التي تقوم بها
 لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الحالة في موادها الجسمية ما فهم (وقيل) أي قال البعض
 (بينهما) أي بين النوع الحقيقي والاضافي (عموم وخصوص مطلقا) لا من وجه وهذا
 ما عليه القدماء قال في الماشية الاول هو الحق من وجه يعني نظرا الى مفهومهما في بادي

الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متحدان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لاننا نقول بتجردها من كل وجه بل امر بين بين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فاننا لانسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومباد كلية وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فانما هي بسيطة خارجا واما ذهنا فمنوع كيف والبساطة مطلعا من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومهما بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يندرج تحت جنس ليكون نوا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بأنه ليس نوا حقيقيا لا يندرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عز النوع الاضافى بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شئ في مسبوقية الحادث الرمانى بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متحدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس ايضا داخلته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخل تحت جنس فكل نوع يكون داخل تحت جنس فصار كل نوع حقيقى نوا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد ان النفس الناطقة نوع وليست داخله تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى فبطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الوردان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخله تحت جنس بل امر بين بين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخله تحت جنس فاندفع الايراد ما قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان المعمول أنواع ولا شئ في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متحدان فعلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى ووجه عدم الايراد اننا لانسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومباد كلية للعوالم سواها في ترتيب آثار الفيض وان كانت موجودة لا اخترعها وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

المعقول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لاجزاء لها فلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجود الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما عموم من وجه حاصل الدفع اننا نسلم بوجود النقطة بل الخط بوجود النقطة منزعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلاً وأما بساطتها هذا بحيث لا يكون لها جنس فمنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معاً لان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطاً كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي صكل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان يخالف الحكماء ويرد عليه النقض بالهوى الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبوقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لأنها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أهم أم لا ولا يثبت بكونها أمرايين بين ان يثبت لها جزء أهم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلية محته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون المعقول أمورا عقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلو عليه الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان اراد به انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس ايضا يفتني عنهما التركيبان وان اراد به انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلاً فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لاجزاء فيها أصلاً ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها بالذات بل بالمرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر في موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس)
 في هذه الاقسام فانها تجري فيهما (اما مفرد) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا تحته
 نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس
 له وما تحته من العقول العشرة وهى اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس
 المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته أنواع فقط ومثاله العقل أيضا
 على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها أنواعا (او مركب) وهو ضد المفرد والمراتب
 منه صرة في الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا
 تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فانه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق
 والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الأنواع بحيث يكون مندرجا
 تحت كل نوع من الأنواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق
 وأخص من جميع هذه الأنواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الأخص
 بالجنس السافل في الاجناس وبالنوع السافل في الأنواع وهو مبين لجميع مراتب
 الاجناس فانه لا يكون الا نوعا حقيقيا (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر
 فانه أعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل
 الأنواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم
 منه (العالى) أى يسمى هذا الأعم بالجنس العالى في مراتب الاجناس وبالنوع العالى
 في مراتب الأنواع وهذا الجنس العالى مبين لجميع مراتب الأنواع فانه لا يكون فوقه
 جنس ليكون داخلا في مرتبة من مراتب الأنواع (والائخص) من بعض (الأعم) من
 بعض في مرتبتى الاجناس والأنواع كالجسم النامى فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان
 وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامى (المتوسط) أى يسمى هذا
 الأخص الأعم بالجنس المتوسط في مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط في مراتب الأنواع
 والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط في
 الجسم النامى وصدق الجنس المتوسط في الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه
 نوع ووجود النوع المتوسط في الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس
 والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومنذ كورة في بعض الشروح فان شئت فارجع
 اليه (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاماعما هو جنس له
 (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصاعما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تحرير السؤال أنه ما وجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضي العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون أعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والنوعية باعتبار المخصوص فما يكون فيه الخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائي به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أنحص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الجنس (الفصل وهو المقول) أي المعمول (في جواب أي شيء هو في جوهره) يعني اذا سئل عن الشيء بأنه أي شيء هذا الشيء في ذاته فما وقع في جوابه يسمى فصلا فيقيد الاول بخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان في جواب أي شيء بل هما مقولان في جواب ما هو كما عرفت والمرض العام أيضا يخرج به لانه لا يقال في الجواب أصلا ويقول في جوهره فتخرج الخاصة لانه لا يقال في جوهره بل في عرضه لا يقال ان أي شيء اما الطلب التمييزي من جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغبيرة من المشاركات في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان في الجملة عن المشاركات الجنسية فيصع وقوه في جواب أي شيء أيضا فدخل في الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا . لانا نقول أي شيء طالب للميز الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو وأر باب المعمول اصطلاحوا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول في جواب ما هو فلا يدخل في الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا في جواب ما هو ويميز في الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا في جواب أي شيء ولا يكون مقولا في جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على ان الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (وبالاجنس له) أي الشيء الذي لا يحسكون داخل تحت جنس ذاتي له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له والا يلزم المحذور (لافصل له) أي لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشيء عن مشاركاته الجنسية فان لم يكن له جنس لا يكون شيء مشارك له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسا له . قلت لا يلزم من التركيب العنواني تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لا جزء له أصلا قال في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لساير الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا و

بالعدم فيلزم اجتماع التقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه إن أراد
 أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينتقض بالكثرة
 فانها عارضة للجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن
 أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم
 كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزءه لجزئه بجزئه فتأمل فيه فإن فيه مجالا
 للشكر انتهى حاصله ان الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود
 ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان
 متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه ففي الوجود يكون هذا الجزء
 الموصوف به أيضا وإذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا
 صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود
 صفة لساير أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه
 فرض عروضه فيلزم خلاف المفروض وإن كان جزء الوجود متصفا بالعدم أي يكون
 معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو
 اجتماع التقيضين . ونصير بر ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه إن أريد يكون
 العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعروض ذلك
 العارض فينتقض بالكثرة فانها عارضة للجموع ويقال له أنه كثير مع أن الوحدة التي هي
 جزء الكثرة ليست عارضة للجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء
 الجموع فعلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعروض وإن أريد يكون
 العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض نفسه
 أو لجزئه فلا بد ان يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزء
 جزئه يكون عارضا لجزءه جزئه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود
 قوله فتأمل الخ لعله اشارة الى ما أجيب عنه بأن الأجزاء العقلية والخارجية متلازمان فلو
 كان الوجود مركبا فجزأؤه تكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها بالاطلاق غير المتناهية
 لا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء
 نفسه أو بعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بأنه يتدفع الايراد بهذا
 الجواب عن الثالين بالتلازم وأما غيرهم فالإيراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل
 ببيان الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما أن أجزاء الدار ليست بدار

ويتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع التقيضين • لاتا تقول بكون الوجود موجودا بل هو من العقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل فان التغاير الاعتباري يكفيه والحق ان الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهيئتي بسيط لانه انتزاعي غير منأصل فلا يكون له جنس وفصل وأما الوجود الحقيقي بمعنى ما به الوجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الشيء (عن مشارك له في الجنس القريب) كالحيوان مثلا (قريب) أي فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشارك له في جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيد) أي ميز عن مشارك الجنس البعيد كالجسم النامي (بعيد) أي هذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالخساس الانسان فانه يميزه عن مشارك له في الجسم النامي لانه مشارك له في الحيوان ووجه التسمية ظاهر للقرب في الاول والبعيد في الثاني (له) أي للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) أي دخوله في قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل في القوام (للعالي) أي للنوع العالي (مقوم) داخل في القوام (للنوع السافل) فان العالي داخل في قوام السافل وما هو داخل في قوامه يكون داخل في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالخساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءه يكون جزءا له ايضا والمراد بالعالي القواني لا ما يكون فوق جميع الانواع فحينئذ يندرج فيه المتوسطات ايضا (ولا عكس) أي ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي لان السافل ليس داخل في العالي ليكون ما هو داخل فيه داخل في العالي كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله في قوامه وليس مقوما للحيوان لدخوله عنه • فان قلت ان كل مقوم للعالي مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الاجزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو صادق لان مقوم العالي ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس • قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوي لا الاصطلاحي أو المراد العكس الكلي (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أي يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لدخوله عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجودا قسم وعدم ما قسم آخر فصلا مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقوم للسافل) أي كل فصل مقوم

الجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى الجنس العالي ويجعله قسمين أيضا كالناطق فانه باتضمامه الى الحيوان وجودا وعدمه ما يجعله قسمين كذلك باتضمامه الى الجسم النامي أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالي فقسم القسم يكون قسما (ولاعكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فانه مقسم للجسم النامي وليس بقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس امر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها تمامها بل منزول بين ان يكون هذه الحقيقة أو تلك ومترددين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعلقه متحصلا لانه قد تعلق معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شئ مما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل باتضمام الفصل اليه فانه تتم به حقيقة ذلك الشئ وبزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (عله) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتام ماهية النوع وبزيل اجامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فالفصل علة لتحصل الجنس وتعيينه فى الذهن لاعلة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن واللام يحصل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيلى المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ الحق عليه الفصل للجنس باعتبار بن الاول بمعنى انه يرفع اجامه ويجعله نوعا معينا ولا يكون القرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الا تية كما لا يخفى والثانى عليه للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقل اعنى فى مرتبة كونها بشرط الاشئ كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (ولا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التى تتفرع على علة الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لا مشتركا به وبينه وبين غيره والحيوان فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لا مشتركا به وبينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجهو زعم ذلك البعض ان يكون لماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل هالة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وهالة وهذا دور محال وليس ههنا حيثان متغايران لئلا يلزم الدور بل حيثية اجماع الجنس وحيثية تفصيل الفصل من حيث اتهمتا أخذ الا بشرط شي حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أي ادراك المعقولات فصل ليس مشترك بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف لماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متحد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبني على انحصار الجزء الذهني والخارجي كما قال السيد الرازي في حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكان هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله فافهم قال بهض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالخامس انه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون لشي واحد فصلان قريبان) ههنا فرعان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل على الجنس فلا يكون لشي واحد فصلان قريبان في مرتبة واحدة والاجتماع على المعلوم الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل باتضمامه الى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كائيا في تفصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصارتها بالمرتبة فحينئذ لا يحتاج الى الفصل الآخر ويصير لغوا خارجا عنه لا مقوما له ولا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد منهما كائيا لم يضم اليه الاخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة على الجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والسامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر . فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

قلت ليسافصلين بل كل منهما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم فيثبت رعايتن أن المفهوم من الاسمين اتصافا فصلا متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أي الفصل القريب (الأنواع واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الأنواع واحدا لأنه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبيسط الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على إثبات ساطة الفصل فالأولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لانه ان قوم نوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لان النوعين حينئذ يكونان نوعا واحدا اذا احتلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها ما اذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض اتصافا مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الآخر ما لم يضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا لا يقوم الأنواع واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) أي الفصل (الاجنسا واحدا) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة نحريره انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحدا لانه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه ولا يخفى عليك ان هذا التفرع والتفريع السابق مشركان في الدليل فاثبات أحدهما يمينه اثبات الآخر فالحاجة الى ايراده على حدة فالأولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ الحق في شرحه ان الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلا بل يوجد جنسان لهما في مرتبة واحدة قرينة كانت أو بعيدة

وهذا اختلاف تصریحاتهم وكل من هذه القروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والقرع الخامس من بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهر الان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهراته لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله والحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف • لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض • لا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قبل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر اقوى من العلة وهو الفصل العرضي والمرض مبهم محتاج في تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما • فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهر يكون الجوهر جنسالة وكل ماله جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال • قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنسالة بل انما هو جنس للنهاية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتمل من المركبات وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لما يحتاج الى الفصول المبرزة عنها (خلافا لاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السري مركب من قطعات الخشب والهيئة الوحدانية ولا شك ان السري جوهر والهيئة التي يبرزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السري عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوحدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانها متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة • فان قلت ليس في تصریحاتهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيا يعلم خلافتهم مع المشائين • قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر أعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والاعتقار التام يكون في العرض فالعرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الا ان يدعى ان الوجودان يحكم بطلان التركيب منهما لتباين المقولتين بالذات فافهم قال في الحاشية قال الشيخ في الهيئات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما . قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحد ابل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعرض فانهما لا قابلية لهما بذاتهما للوجوداتفرادا وان كانا متعددين مع المرض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم يتجدد من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراد يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود مغاير للمحل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستعمل اتحادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذي هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطاة (وههنا) أى في مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ في) كتاب (الشفاء وهو) أى الشك (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شيء ويفهم منه (فاما ان يكون) الفصل (أعم المحولات) أى أعم من جميع ما يحمل على الشيء (أو) يكون (واقعا تحت) أى تحت أعم المحولات (والاول) أى كونه أعم المحولات (محال) فانه لو كان أعم المحولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم المحولات وليس الفصل كذلك فيكون واقعا تحت الأعم واذا كان واقعا تحت الأعم (فهو) أى الفصل حيثئذ (منفصل) أى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) بيمزه عنها ويختص به (فاذن) أى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل ويتسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخل تحت الفصل أيضا ان يكون أعم المحولات بحيث يحمل على الشيء

ولا يجعل عليه شيء أصلاً أو أخيراً واقعا تحت الأعم والأول محال لأن أهم المقولات هي المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا ينبغي فلا بد أن يكون واقعا تحت الأعم فيكون فردا منه وذلك الأعم يكون ذاتياله اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينفصل به عما يشار به في تلك المقولة ويختص به وهو ليس إلا الفصل فيلزم أن يكون الفصل فصل وهكذا إلى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) أي حل هذا الشك وبيان القلط فيه وهو (أننا لا نسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتياله أولا (بالفصل) الذي ينفصل به المفهوم عن مشاركاته (وإنما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العا. الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخل في قوامه (وذاتياله) تلخيص هذا الجواب أنا لا نسلم أن الفصل إذا كان داخل تحت الأعم لا بد أن ينفصل عن المشاركات بالفصل لأن انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وإنما يجب الانفصال بالفصل إذا كان ذلك الأعم ذاتيالفصل والفصل داخل تحته وأما إذا كان الفصل بسيطا لا جزء له فلا يكون الأعم منه ذاتياله فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل . لا يقال إن الأجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل ممكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فإذا ادرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج إلى فصل فيلزم المحذور . لا نقول أن المقولات ليست ذاتيات لكل ما يدرج تحتها وإنما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدها عليها إنما هو بالعرض والالم يثبت بسيط في نفس الأمر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ما صنع) أي ظهر لي (وهو) أي الشك الذي صنع للصنف (أن الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من أفراد) أي أفراد الكلي (يصدق على كثير من أفراد) أي أفراد الكلي (بصدق واحد) لا فرق بين صدقه على الواحد من أفراد وصدقه على كثير بن منها (فجسموع الإنسان والفرس حيوان) لأن الحيوان كما يصدق على الإنسان وحصده والفرس وحصده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصديقين (فه) أي المجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله أن الكلي كما يصدق على فرد واحد من أفراد كذلك يصدق على كثيرين منها بلاثفاوت لأن واحد واحد على الانفراد كما هو فرد من أفراد كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من أفراد فيكون صدقه عليهما على السواء فالإنسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقهما بالافتاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصابل ولا شك أنهما اثنان فيلزم أن يكون لماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريان هذا خلف (لا يقال) في إبطال المقدمة الممهدة أنه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لأنه) أي (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والاي لزم احتياج الشيء إلى نفسه حاصل الإبطال أن المقدمة الممهدة وهي أن الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لأنه لو لم يبطل ونمت يلزم صدق العلة على المعلول لأن المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فثبت صدق على المجموع المركب من المادة والصورية أنه علة مع أنه معلول فإذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لأن المعلول محتاج إلى العلة والعلة محتاج إليها فإذا كانت أحدهما عين الأخرى يلزم كون الشيء محتاجا إلى نفسه قال في المناشئة هذا إبطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز التخصيص أو جعل البدئية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عصى أن يتوهم أن هذا الإبراد ليس على دأب علم المناظرة لأن دأبه أن المدعى إذا ادعى شيئا فالتخصم أن يمنع ويطلب عليه الدليل وإذا استدل على دعواه وأثبت به دليل فالتخصم أن يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما إذا ادعى المدعى شيئا ولم يستدل عليه فالتخصم إذا نفاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفة وشرحها وغيرها أن نفي المدلول مع إقامة السائل الدليل على نفيه قبل إقامة المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين وإذا علمت هذا فاعلم أن المورد هنا استدلال على نفي المقدمة الممهدة وهي أن الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من أفرادها لصدق العلة على المعلول مع أن المدعى لم يستدل عليه وقبل إقامة دليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلم يتم بمنع وإبطاله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال صار غصب المنصب في الإبراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الإبراد ولا حاجة إلى جواب دفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أي الإبراد

إبطال المقدمة الممهدة على تجوز النصب في المناظرة لأن بعضهم جاوزوا النصب
 كركن الدين العميدى فالإيراد على المذهب الجوز لا على طريق التحقيق الذين لا يسمعون
 غصب النصب ولا يجوزونه ولا يكون حيث نذكر خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى
 البدية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور وبأن هذا الإيراد ليس على طريق
 غصب النصب بل المورده على منصبه لأن المدعى المقدمة الممهدة ادعى البدية وقال سفع
 لي فالمورده جعل دعوى البدية بمنزلة إيراد الدليل فكان المدعى أو رده لدليل على
 المدلول والمورده نقاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لأن النفي بعد إقامة الدليل
 معارضة فصار الإيراد على دأب المناظرة ولا يبقى المساع للتوهم المذكور أصلا وقد وقع
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لأن الاستعالة) أى
 استعالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى غير مسلم هذا دليل للإيقال
 حاصله أن صدق العلة على المعلول المركب وإن كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة
 لكن استعالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أى المركب (معلول
 واحد) أى يصدق عليه المعلول من حيث أنه واحد لا من حيث أنه كثير (وعلة كثيرة)
 أى يصدق عليه العلة من حيث أنه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلة ليستا من
 جهة واحدة ليلزم الاستعالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا
 دفع توهم عسى أن يتوهم أن كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لأن له نسبة إلى كل علة
 ويتوقف على كل منها وإنا كان فيه كثرة لا يبقى واحدا بل يكون كثيرا فكيف يقال إن
 المعلول واحد وجه الدفع أن الكثرة المادية في المعلول من جهة العلة إنما هي الجهات وكثرتها
 لا تستلزم كثرة ماهي فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال
 في الحاشية دفع توهم عسى أن يتوهم أن كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والإلزام نوارده
 العلل فأجاب بأن غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت
 (لا يقال) حاصله أن المقدمة الممهدة باطلة والألي يصدق شريك البارى على مجموع شريكى
 البارى كما يصدق على الواحد منهما لأن الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على
 المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما يصدق شريك البارى) وهو
 المجموع اذ هو من أفراد شريك البارى لأنه يصدق على المجموع وعلى الواحد بالمجموع
 الذى هو بعضه (مركب) لأنه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لا متقاره
 إلى غيره فيلزم منه أن بعض شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع أن كل شريك البارى

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا ومجتما هذا خلف وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة
الممهدة واذا كان اللازم باطلا فاللزوم مثله فيطلت المقدمة الممهدة (لان امكان كل
مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن باننا لانسلم امكان كل مركب
والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غير مسلم (فان افتقار
الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أي فرض وجود شريك الباري (لا يضر
الامتناع في نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتباري
المقل تركيبه اختراع وليس له حقيقة فالاول محتاج في الوجود الواقعي الى اجزائه
ليصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع في
نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكنا وممتنعا في نفس الامر
وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف مجتمع
فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب
الامكان لان موجبته هو الافتقار في الصدور وفي التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو
في التأليف فلا يستلزم الامكان فانهم (ألا ترى انه) أي امكان شريك الباري (يستلزم
المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (ولا يكون) هذا المجموع (ممكنا)
هذا تأييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال
لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك الباري يستوجب امكان
كل واحد من شريكه وشريك الباري لو كان ممكنا لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم
وحدة الواجب تعالى محال بالذات فباستلزامه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال
قال في الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذي هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب
الذي هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا
• لانا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة
العلية واماهنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذا الحقيقة تظن الى ذاتها محال انتهى
حاصل الاعتراض ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول
ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممنوعا ويستلزم عدمه المحال
وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة قامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول
معدوما ما لم يمد علة فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال
(٢٠ - م أول)

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا
ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم
المحال وان كان مستلزما بالنظر الى امر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب
ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان
المركب من شريكي الباري فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا
تكون ممكنة فافهم (وحله) أى حل الشك الثانى الذى سنحل له والحل تعيين موضع
الخطأ بسوء الفهم وهو مندرج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لقدمية معنية
(ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منها (وهو) أى الثالث (المجموع
وذلك) أى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلا بل مجموع
الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولاشك ان
الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما
أيضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو أمر واحد فليسا متعددين لان لهما
وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كجموعهما فمجموع الفصلين
من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب
واحد قال في الحاشية وذلك لان لكل افتقار دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء
افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فثمة وجود دون وجود الاجزاء فثمة برفاقه
أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى
الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها
وافقاره افتقارها يلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه
كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع
الكليتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين
وجود ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه يضم الامر الثالث الحاصل
من اثنين) أى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق
الخامس يضم الرابع والسادس يضم الخامس والسابع يضم السادس الى غير النهاية
تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور
غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر
آخر سواهما وهو الرابع وهكذا الرابع اذا انضم الى كل من المجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب (الى غير النهاية)
 فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع
 اعتباري) أى تابع لاعتبار المعبر لا لتحقيقه في نفسه (فانه حصل باعتبار شئ واحد)
 وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر
 اجزاؤه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتباريات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع
 الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث لم يتحقق في نفس الامر لانه عبارة
 عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين
 مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا
 في الاعدان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزاءه ومرة
 بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال
 فعلم ان الرابع ليس بوجود في الاعدان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس
 تابعان لاعتبار المعبر فاذا لم يعتبر بمنقطع ولا يتجاوزا التسلسل في الاعتباريات منقطع
 غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف
 عليك الحق من القياض المطلق (والرابع) أى الكلى الرابع من الكليات الخمس
 (الخاصة وهو) أى الخاصة وتذكر الضمير اما الموافقة الخبراو بتأويل الكلى وفي
 بعض النسخ وهى (الخارج) عن حقيقة ما هى خاصة له (المقول) المحمول (على
 ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك
 بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذى هو نوع لها (أو
 جنسية) أى يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى
 الحيوان فانه خاصة لافراد هـ وهى الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة
 جنسية وهى الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى شئ خاص
 للحيوان لاختصاصه وعرض مام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة
 ان عمت) أى شملت (الافراد) أى افراد ما هى خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان
 فانه شامل لجميع افراد هـ وكالمالئى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا
 أى وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ما هى خاصة له فغير شاملة لعدم شموله
 بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون
 للجنس العالى كالوجود لا في موضع الجوهر والمتوسط كاللون للجسم والنوع الآخر

كالكتاب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للثلاث وقد تكون مفارقة
 كالمشي للحيوان وقد تكون عامة للأشخاص كالكتاب وقد تكون مفردة كالكتاب
 للانسان وقد تكون مركبة كبادى البشرة وقد يكون بالقياس الى شى لا يوجد فيه وان
 لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كدى الرحلين خاصة للانسان بالقياس الى القرس
 دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة بنسبه وان علاولا عكس وما قاله البعض ان الخاصة
 الغير الشاملة خاصة للأخص انما يتم اذا كان الاحص واسطة في عروضها للأعم واما
 على تقدير كونه سفيرا محضاً فلا ما بهم (والخامس) أى الكلى الخامس من الكليات
 الخمس (العرض العام وهو) أى العرض العام (الخارج) عن الشى (المقول)
 المحمول على الحقائق (المختلفة) كالمشي بالنسبة الى الانسان والقرس فانه خارج عن
 حقيقتيهما ومحمول عليهما (وكل منهما) أى كل من الخاصة والعرض العام (ان
 امتنع انفكاكه) أى مفارقتة (عن المعروض فلازم) للزومه كالزوجية
 للأربعة (والا) أى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروض (ففارق) لمفارقتة كالكتاب
 بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم المارض العام الى اللازم والمعارض مساحمة لان
 اللازم الأعم فى الحقيقة لازم للأعم لا للاخص فالمشي حقيقة لازم للحيوان وليس لازماً
 للانسان وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز ان يكون الأعم سفيراً محضاً
 لثبوت اللازم للاخص (يزول) أى المفارق (سرعة) كخبرة الخجل وصفرة
 الوجيل (أو بطء) كلامراض المزمنة (أولاً) أى لا يزول لكن يمكن زواله
 كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع فى تقسيم اللازم الى اقسامه فاللازم المطلق (اما
 ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً) سواء وجدت فى الخارج أو فى الذهن بمعنى
 ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للأربعة فان الأربعة
 متصفة بالزوجية فى الخارج والذهن (لعل) سواء كانت العلّة ذات الملزوم أو خارجة
 (أو بضرورة) بلاعلّة موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلّة غير
 الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقربنة التعايل • فان قلت ان الشئ مالم يكن
 بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة فى العلّة بالاستغناء
 فكيف يقال بعلّة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب لازم
 لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلّة قسم اللازم الى قسمين اعلّة وضرورة بان يكون
 بدون استناده الى علاقة العلّة (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لها حيثما وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر إلى أحد الوجودين الخارجيين) كالتعجز
للجسم (أو ذهني) يسمى إذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية
والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (ويسمى الثاني)
أي لازم الوجود الذهني (معقولاً ثانياً) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية ويعرض
الذي حصل في العمل أولاً وهو المعمول الأول فالمعمول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن
ولا يكون بمحذاته أمر في الخارج قال الأستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الأول
منهما ما يكون الوجود الذهني شرطاً لمعرضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك
بل يكون ذات المعرض مع قطع النظر عن الوجود كافياً كالذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية فانها لا تحتاج في المعرض إلى الوجود والاتزام بالعمولية الذاتية كما لا يخفى على
من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا إشارة إلى أن ما أشهر
من أن الدائم قسم من المقارن وإن كان محجوباً بحسب النظر الحلي لكن النظر الدقيق يحكم
بمخلافه ويدخله في اللازم لأن الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب ازدوام المسبب لا محالة
يكون بدوام السبب المنتهى إلى الواحد فيمتنع انفكاكه فيستدرج في اللازم باعتبار النظر
الدقيق ويحتمل أن يكون اعتراضاً على الجمهور بأن المقارن ممكن وكل ممكن لا بد له من علة
يكون وجوده بسببها ضرورياً ، إلا أن الشيء ما لم يحتمل بوحده فامتنع عدمه بالنظر إلى تلك
العلة فصار قسماً من اللازم فلا يصح عدمه من المقارن (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري
في لوازم الماهية) هذا بيان أن للوجود دخل في لوازم الماهية أم لا يختلف فيه
فذهب بعضهم إلى أن للوجود المطلق دخلاً في لوازم الماهية وإن لم يكن له خصوصية
الوجودين مدخل فيها تكفي القسمين الأخيرين والالكان الشيء مستقنذاً إلى ما ليس
بوجود أصلاً وذهب البعض إلى أن لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلاً بل هي
مستندة إلى نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً وهذا هو
مذهب المصنف وأشار إليه قوله (والمحقق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم
الماهية بل ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لما كان
الوجود علة للثبوت وهو ضروري والصبرورة لا تعمل ويحتمل أن يكون اللازم في الوجود
عوضاً عن المضاف إليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أي لمطلق وجود العلة
دخل في لوازم الماهية ويكرر هذا الكلام إشارة إلى الاختلاف في كون لوازم الماهية
معلقة أم لا والمشهور أنها معلقة ولا بد لها من وجود العلة وذهب المتأخرون إلى أنها غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة)
 أي ما يكون ثبوته ضروريا لا بامر خارج (لا تعلل) أي لا يحتاج الى العلة فلو ازم
 الذات ثابتة لها كالثانيات لا يحتاج في ثبوتها الى امر آخر سوى الماهية من حيث هي هي
 ولا ينقل عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه
 خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند
 المتكلمين وثبوته ضروري غير معلل فينشذ لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء
 ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال في الحاشية اعلم ان الحكماء
 استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته له تعالى معللا
 فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة
 فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضي بما يعمل والذاتي بما لا يعمل فعلنه ان كانت الذات
 يلزم تقدم الذات عليه في الوجود اذ لا معنى للمعية الا التقدم في الوجود فيلزم اما تقدم
 الشيء على نفسه او موجوديته بوجوبه وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة
 لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضي اللازم
 يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال
 الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا او جزءا او خارجا والثاني باطل والا يلزم التركيب
 في الواجب تعالى وهو بسيط بحيث والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت
 الخارج عن الشيء يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابت له لكان
 ثبوته له بالعلة وهذا يلزم عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضي بما يعمل والذاتي
 بما لا يعمل فالفرق بين العرضي والذاتي عندهم انما هو بان الذاتي ليس ثبوته للذات بالعلة
 والعرضي ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات
 بالعلة فعليته اما بالذات او امر آخر سواها فان كان الذات علة الوجود والعلة يجب تقدمها
 على المعلول في الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذي هو المعلول فهذا
 الوجود الذي للذات عين الوجود الذي هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشيء
 على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات
 فيكون مقبدا على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون
 الذات موجودة بوجوبه وهو أيضا محال وان كان العلة امر آخر سوى الذات فيحتاج
 وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا في وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذ ابطال الاخيران فأنحصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين
الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحث قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما لذات
الواجب تعالى والمرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروري يا غير مفتقر الى العلة كالامكان
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود ايضا لا يحتاج الى العلة فلا يستدل به
الحكام غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يتقدم على الوجود
المطلق لمزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في
ثبوت هذه اللوازم ملزوما لها والا يلزم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود
فلو كان للوجود مدخل لكان هو مقدم عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا
للوجود كالتشخيص ففي ثبوته ايضا لا مدخل للوجود والا يلزم كون أحد المساوقين علة
للاخر وهو يناقض المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف أحدهما عن
الاخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المماثل ومنها ما
يتأخر عن وجود المعروض كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلة
وجود الملزوم في ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة
في اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعنى مداخلة الوجود المطلق ليست
بضروري في اللوازم المطلقة وأما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق
قدس سره (وايضا) هذا تقسيم آخر لللازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين
عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصور اللازم (من تصور الملزوم) كتصور
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصور عدم البصر يلزم من
تصوره تصور البصر ايضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى
يلزم (من تصورهما) أى اللازم والملزوم (الجزم باللزوم) أى الاذعان بان هذا
لازم لذلك وان لم يلزم من تصور الملزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى
(اعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم فانه اذا لزم من
تصور أحدهما تصور الاخر لا شك في اذعان اللزوم بينهما من تصورهما معا وهذا
بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعة والاول بين بالمعنى الانحص ومثاله مامر (أو غير
بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول
وهو الذى لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكاتب بالهوية للانسان وغير البين بالمعنى

الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحديث للعالم فان
 الجزم بالزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين
 المعنيين للزوم الغير البين (بالعكس) أي عكس النسبة التي بين المعنيين المذكورين
 للزوم البين فان الغير البين رفع للبين ورفع الاعم اخص ورفع الاخص اعم فالمعنى الاول
 للبين اخص والثاني اعم ففي الغير البين يكون الاول اعم والثاني اخص لما عرفت تلخيصه
 ان اللزوم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما اخص من الآخر والنسبة
 بين معنى القسم الثاني عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان في القسم الاول اعم
 يكون في القسم الثاني اخص لان تقيض الاعم اخص وما كان في القسم الاول اخص يكون
 في القسم الثاني اعم لان تقيض الاخص اعم (وقل منها) أي من البين وغير البين
 (موجود بالضرورة) فانا نجد من أنفسنا اننا تصور الأشياء على هذا النحو بالضرورة
 كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيته فضلا عن تجسم الاستدلال بها
 ثم ينشأ على من احتاج في اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازي (وهنا)
 أي في الزوم (شك وهو) أي الشك (ان الزوم لازم والا) أي وان لم يكن لازما
 (ينهدم) أي ينعدم (أصل الملازمة) التي فرضت بين اللازم والملازم واذا كان الزوم
 لازما (فتسلسل الملازمات) أي لزوم الزوم أيضا يكون لازما وكذا الزوم لزوم الزوم
 وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان لزوم الذي بين اللازم والملازم الذي بين
 اللازم والملازم أيضا لازم والاجاز انفكاك الزوم عن اللازم والملازم والزموم كان عبارة
 عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكافوز الانفكاك بين اللازم
 والملازم فلم يبق الزوم بينهما فيهدم أساس الملازمة هذا خلف فالزوم لازم وكذا
 لزوم الزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل الزومات وهو محال وما
 يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق الزوم (وحله) أي حل الشك (ان
 الزوم من المعاني الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعتر لا تحقق لها أي نفسها بدون
 اعتبارها (الانتزاعية التي ليس لها) أي لتلك المعاني (تحقق الا في الذهن) لا في
 الخارج (بعد اعتبارها) أي اعتبار الذهن (اياها) أي تلك المعاني (ينقطع)
 ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق
 الزوم باستلزام المحال حاصل الحساب ان الزوم معنى من المعاني التي ليس لها
 وجود في الخارج وانما هو موجود في الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الأمور الغير المتناهية المتنازعة المفصلة فتقطع الاعتبار بات بانتطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فاللزام غير مستلزم للحال ليكون محالاً فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ المعاني الانتزاعية (ومنبعها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك) أى وجود منشئها (هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعات متناهية) كانت تلك الانتزاعات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعات (أو غير مرتبة) هذا جواب لسؤال مقدر تقرير السؤال أنه إذا لم يكن للاعتبارات وجود فى نفس الأمر فلا يصح اجراء احكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع أنهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات يناقى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتبارات أيضاً وجوداً ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل تحرير الجواب ان منشأ الاعتبار بات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس امريةها وبسبب تجري احكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لا بد من وجود الموضوع أعم من ان يكون موجوداً بنفسه على سبيل الاستقلال أو منشأ انتزاعه ولا شك ان الاخبار بوجوده هنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) أى فى الاعتبار بات (ليس بمحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتباريات ليس بمحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلاً لكنه ليس بمستحيل وما لزم بانتطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فعولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجوداً ولم يكن قائماً يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوماً يقال حينئذ أيضاً انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود فتصدق السالبة بعدمه لان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فى التأمل وتفكر فيه (خاتمة)

لبعث الكلّ يذكّر فيها ما يتعلق به وإن لم يتعلق به الفرض العلمى (مفهوم الكلّ) أى ما يعبر عنه الكلّ وهو تجويز العقل صدقه على كثير من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقييد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لأن هذا الكلّ عنوان المسائل المنطقية (ومعرض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالإنسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لأنه طبيعة من الطبائع أى حقيقة من الحقائق (والمجموع المركب (من العارض والمعرض) كالإنسان الكلّ مثلا (يسمى كليا عقليا) إذ لا تحقق له إلا العقل . فإن قلت إن المنطق أيضا لا تحقق له إلا العقل لأن المفهوم ما حصل فى العقل فوجه التسمية بوجوده فيه أيضا فلم لم يسم العقل . قلت وإن كان يوجد فى المنطق لكنه ليس من الضرورى متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا فافهم (وكذا) أى مثل الكلّ فى الأقسام الثلاث (الكليات الخمس) أى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أى من الكليات (منطقى وطبيعى وعقلى) أى لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعرضه كالإنسان يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعرض أى الإنسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الأقسام تجري فى الجزئى أيضا لكن لم يعتبر لأن الجزئى ليس مبعوثا عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) أى الكلّ الطبيعى (له) أى لهذا الكلّ (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أى يؤخذ مشروطا بعدم شئ بأن يلاحظه العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلّ بهذا الاعتبار (مجردا) لتجرده عن جميع العوارض وإذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الممتنعات ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لأن كلاً وجد فيها لا بد أن يتصف بشئ وأقله الوجود وإن أخذ تجرده عن المحصلات كالفضول والمشتخصات فهو موجود فى الذهن لأنه يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (وثانيها) (بشرط شئ) أى يؤخذ مشروطا بشئ (ويسمى) ذلك الكلّ فى هذه المرتبة (مخلوطا) لتخلطه بالعوارض (وثالثها) (بشرط شئ) أى لا يؤخذ فيه شرط بشئ بأن يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل أحدهما (ويسمى مطلقا) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهمة أيضا للارسال والإهمال (وهى) أى هذه المرتبة (من حيث هى) أى إذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شئ من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر يلزم ارتفاع التقيضين المستحيل (في هذه المرتبة) أي مرتبة الاطلاق (ارتفاع التقيضان) أي الوجود والعدم لانه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفاع التقيضان • فان قلت ارتفاع التقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع التقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له في الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشئ بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع التقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا ايضا في مبحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس في مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق جملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق جملها نفس الذات ما لم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذ التقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلعا ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة) أي اعتبار الشرطية في المطلقة (وعدم اعتبارها في الطبيعي فلا يلزم تقسيم الشئ) أي الطبيعي (الى نفسه) أي الطبيعي الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعي وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره فبحرر الجواب ان المقسم هو الماهية الحالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق ايضا والمطلقة التي هي قسم منها اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والمقسم فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشئ وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعي والمطلق فيلزم المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاط لا في الملحوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعي ليس في اللحاط أيضا فظهر الفرق بينهما وقال أستاذنا الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعي ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد هدى والثاني مع قيد وجودي والثالث نفسه بلا قيد الا لشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في الملحوظ أو اللحاط كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لا شئ ويسمى مادة وبشرط شئ فهو نوع ولا بشرط شئ فهو جنس (واعلم ان المنطقي من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلي المنطقي من المعقولات التي تعرض للشئ في الذهن فصار ممر وضمه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أي من أجل كونه من المعقولات الثانية التي طرف عر وضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أي وجود المنطقي (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج لما عرفت (واذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي) المركب منه ومن ممر وضه (موجودا) اذا انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلي (بقى أن الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أي من المحققين (الرئيس) أبو علي بن سينا (انه) أي الطبيعي (موجود في الخارج بعين وجود افراده) يعني ليس للكلي وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلي (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجودات ثنان في الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أي الوجود (عارض لهما) أي الكلي والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس بشكلي وجود متغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقدير داخليا في حيث تكون الطبيعة والاشخاص

متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن الشخص ولو احقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالشخص فالوجود واحد بالذات عارض الكلي والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجدان بهذا الوجود فالوجود اثنان بوجود واحد عارض لهما . فان قلت اتحاد العارضينافي تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضاً للمعروضين . قلت الوجود الواحد لا يعرض للوجودين الا من حيث الوحدة فمعروضه واحد فيثبت يكون الوجود واحداً بالذات والموجود أيضاً كذلك وأما بحسب الاعتبار فالوجود اثنان والوجود أيضاً يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المذور واستدل على وجود الكلي الطبيعي بان الكلي جزء للوجود الخارجي كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموحدة في الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص موحدة في الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجوداً فيه والا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في ظرف انعدام الكل فيه . وانت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للموجودات الخارجية وهو في حيز انتفاء بحسب النظر الدقيق بل وازان تكون الكلمات متفرعة من الجزئيات واعراضاً عامة لها ولو سلمناه فنقول ان اربدانه جزء الاشخاص في الخارج فممنوع وان اربدانه جزء لها في الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التمين) بان قال التمين اعتباري محض لا وجود له أصلاً (قال بحسوسيته) أي الكلي (أيضاً في الجملة) أهم من ان يكون بالذات أو بالعرض قال في الحاشية يعني ما كانت افراد محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعلوم لا يكون محسوساً بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراد محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضاً كذلك واليه يشير قول بعض المعارفين قدس سره ما رأيت شيئاً الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرک ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكلي الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التمين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التمين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتباري محض لا وجود له أصلاً وليس الموجود إلا الطبيعي فقال بمحسوسية
الطبيعي أيضاً في الجملة بمعنى ان ما كانت افراد محسوسة بالذات يكون أيضاً محسوساً
بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهي محسوسة بالذات فهما أيضاً
محسوسان بالذات فالكلّي حيثئذ يكون محسوساً بالذات لان المعدوم لا يكون محسوساً
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هي المحسوس حقيقة
وما كانت افراد محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اراضه فان المحسوس في الجسم ليس الا
اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلّي حيثئذ لا يكون محسوساً الا بالعرض
والمراد بالمحسوس بالذات ما لا يكون بواسطة الغير أصلاً سواء كان واسطة في الثبوت أو في
العرض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة في العرض كاللون والمحسوس بالعرض
ما يكون بواسطة الغير واسطة في العرض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون
والجسم محسوس بالعرض ف قوله واليه أي الى عدمية التعين يشير قول بعض العارفين
بالله تعالى ما رأيت شيئاً من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت
تعيانها عدمية تابعة للاعتبار فالمرثي فيها لا يكون الا المتعين الحقيقي الذي ليس تعينه باعتبار
المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقي ثم اذا اعتبرت التعينات في الممكنات تكون
أيضاً مريثات بهذا الاعتبار والافني الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها
أصلاً وليس الموجود الا الله وهو الوجود البعث وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب
فهى في ذاتها فانية لابقاءها الاله تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل
هذا الكلام في علم التصوف وكتب الصوفية مشعونة به والعقول المتوسطة كمقولنا
لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراة طور العقل لانه
لا يدركه العقل أصلاً لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل
فكيف يكون طوراً وراة طور العقل فافهم واحفظ (وهو) أي وجود الطبيعي مع
محسوسيته في الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوساً بالذات أو بالعرض
الا بعد اقترانه بموارض مخصوصة من الين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة
عنها لا تكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلّي الطبيعي بدون اقترانه
بالموارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أي جماعة في القاموس الشاذلية
بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار مجردة عن القلة (من
المتفلسفين) أي من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود في الخارج هو الموهبة) أي

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلى والشخص بل هي
 شخص فقط ولا كثرة فيها أصلا (والكميات) أى الذاتيات (منزوعة عقلية)
 ينتزعها العقل من هذه الهوية لآثارها موجودة حاصلة ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا
 ان الموجود فى الخارج هو بية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والشخص
 والكميات مستزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح
 حمله على كثيرين لان الموجود الخارجى من شخص والشخص يمنع حمله على كثيرين
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمره معدوم
 وزيد متحرك وعمره ساكن وغير ذلك ولو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود امر
 واحد فى أمكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة
 فى وقت واحد هذا خلف أنت نجبر بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص
 لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالشخص بل الكلى من حيث هو محمول
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود امر واحد مشخص جزئى فى
 أمكنة متعددة محال والكلى ليس بشخص ولا من حيث الشخص يوجد فى الأمكنة
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى
 بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلى الذى يوجد فى الافراد ويتصف باعتبار كل فرد
 بصفة كما لا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى بهذا المذهب للشرذمة القليلة
 وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعري) أى لىنى
 علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم
 ليت شعري أى لىنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بآثاره (اذا كان
 زيدا مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا
 المذهب (ولو حظ اليه) أى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أى من حيث
 نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ
 (الوجود والمعدم كيف يتصور منه) أى من زيد (انتزاع صور متغايرة) فلا بد
 (له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان البسيط
 الحقيقى) الذى لا كثرة فيه أصلا (فى مرتبة تقوم وتخصصه صورتين متغايرتين
 متطابقتين له) أى البسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالمتنافيين) لان
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا يلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شيء واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود المهورية البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو متع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والمعدم أيضا لا يهتد صور انتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهد على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منزوعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقومه صورتين متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يناقض البساطة لانها لا كثرة فيها أصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تناقض البساطة فكيف تنزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه أيضا يكون باطلا لبطول مذهب الشريعة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنزع عنه الصفات الكثيرة فالفهم (وهذا) أي الاختلاف الذي مر آنفا (في وجود المخلوطة) بالموارض (و) وجود (المطلقة) عن المعارض (واما المجردة) التي مع عدم المعارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أي وجود تلك المجردة وتذكر الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلية (في الخارج) اذ لو وجد في الخارج لكان مختلطا بالمعارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انها فرضت مجردة فالماهية المجردة عن المعارض ليس لها وجود في الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه (الا افلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شيء منها له اذ مالا يكون معروضات يستحيل ان يكون قابلا لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود و رده هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي قابلة للتقابلات لا الماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهي) أي المجردة (المثل الاقلاطونية) أي المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل (وهذا) المثل انما هو الماهية المجردة (وهذا) أي وجود المجردة (مما يشنع به) أي يطعن (عليه) أي على افلاطون يعني بسبب كونه قائلا بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقع منه هذا القول الذي فساد بين غير محققين على آحاد الناس لا يذهب طيلا ان المثل تطلق على معان كثيرة فبني بحث الماهية تطلق على الطبائع الازلية الابدية المتميزة عن جميع افرادها وفي بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثل

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي إثبات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة
وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل
المتشابهات لا يعلم بمراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في
كلام معتدى الحكماء أساطين الحكمة يجعل على المحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال
ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية
وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض
فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها او وجودها بهذا المعنى
أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور وان لم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا
المعنى ولو كان كذلك لما كان محمل التشنيع (وهل توجد) أي المجردة (في الذهن
قبل لا) أي لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في
الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم تبق بمجردة عن جميع العوارض هذا خلف
(وقبل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ مع شيء آخر
ولاشك ان تلك الملاحظة وجود ذهني وبمجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج
لان الذهن طرف الخلط والتعريف بخلاف الخارج (وهو) أي وجودها في الذهن
(الحق) فانه (لا يجز) أي لا منع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية
المجردة في الذهن حق لانه لا منع لتصور العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور تنقيضه
فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها مع رآه عنها
وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها
محال في الخارج فإلم يتصورها كيف يحكم عليها قال في المناشئة هل توجد المجردة في
الذهن قبل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقبل توجد لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يجز في التصورات فلا يمنع ان تمقل الماهية
المجردة وقبل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا
توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها
وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكار ترى فتأمل فانه دقيق
﴿فصل﴾ (معرفة الشيء ما يحمل عليه) أي على الشيء (تصورا) أي تحصيل
لا فائدة للتصور التحصيلي وهو تحصيل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسيراً)
أي لا فائدة للتصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظي . فان قلت ان التعريف يصحكون فيه تصور محض والحمل يقتضى التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى الم عرف بما يحمل على الشئ . قلت ايراد الحمل لكشف تعريف الم عرف لان الحمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والحمل ليس مقصود فيه فابراد الحمل بهذا الهج لا يضره (والثاني) أى التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال فى تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أى التصور التحصيلي التعريف (الحقيقي) كما يقال فى تعريف الانسان الحيوان الناطق (فيه) أى فى الحقيقي (تحصيل صورة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصلة) نصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أى وجود الصورة فى الخارج فان الوجود المعبر فى الحقيقي المقابل للاسمى هو الوجود العيني (فهو) أى التعريف (بحسب الحقيقة والا) أى وان لم يعلم بوجودها فى الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الاسم) قال فى المائة : وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء عما هو بأنفسها فى الذهن وبأعيانها لا بأشباحها وأمثالها وما فى الآداب الباقية من انه مبنى على اتحاد العلم والمعلوم بالذات يدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب وبالجملة المراد من المعلوم فى مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه فى صدر الرسالة وان كنت فى ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر ثم ير السؤل ان الصورة ما يحصل من الشئ فى الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة فى الخارج اذا الصورة لا وجود لها فيه فأجاب المصنف بان وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها فى الذهن فما وجد فى الذهن يكون متحدا مع ما وجد فى الخارج بحسب الماهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة فى الخارج وأجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذى الصورة أو على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو ذو الصورة لا هى وأشار المصنف الى رده بقوله وما فى الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسألة الاتحاد وبين مسألة حصول الاشياء بأنفسها وبذلك عجيب لان المعلوم فى مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فاما من حيث هى

معلوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة
 حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاین هذا من ذلك
 فالقول باتحاد المسألين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة
 في الخارج على حصول الاشياء بأنفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان
 الصورة كما يطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من حيث هو كما هو
 المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل
 هو نفس الشيء مع قطع النظر عن الموارد الذهنية والخارجية ففي مسألة اتحاد العلم
 أيضا يمكن عينه الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم
 البناء على الآخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما ما لم تعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام
 ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة والثاني
 لفظي وهو ما لا يكون فيه تحصيل صورة بل يكون فيه التماس الى الصورة الحاصلة في
 الذهن ثانيا كما في تعريف الفضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا
 اورد في تعريف الفضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة
 ان كان تحصيل صورة غير حاصلة علم وجودها في الخارج كالحيوان التام في تعريف
 الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تحصيل
 صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العتقاء
 بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بل ما دعي من الانبياء وهو أيضا عدم ان يكون
 بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما يكون حيدا ورسماتا تاما وناقصا فترقى اقسام
 التعريف الى التسعة اربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حيد ورسم وكل منهما
 تام وناقص واربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حيد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم
 التاسع اللفظي والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل
 التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وارا دجما علم وجوده اعم
 من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الامر في بعد العلم هذا الوجود يكون من الحقيقة
 (ولا بد ان يكون المعرف) بالـكسر (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساوى لم
 تحصل افادة أحدهما بالاخر كما يشهد به الوجدان (فلا يصح) أي التعريف
 (بالمساوي معرفته) أي يكون معرفة أحدهما مساويا لمعرفة الآخر ولا يكون أجلى
 وأظهر من الآخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهل بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايحين بالآخر نحو تعريف الأب بمن له الابن وتعريف
 الابن بمن له الأب فانهما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح
 التعريف (بالآخر) أي بما هو خفي غير ظاهر مثل ظهور المعرفة كما يقال النار
 اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف إنما يكون للكشف وإيراد الآخر منافي
 للكشف لا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف • فان قلت
 قد سبق ان المعرفة لابد ان يكون أجل من المعرفة وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم
 المناقاة بين القولين • قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة في الصدق بحيث كلما صدق
 عليه المعرفة صدق عليه المعرفة وما مر من كونه أجل المراد أجل في المعرفة بان تكون
 معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرفة لا في الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد
 والانعكاس) يعني اذا شرط التساوي بين المعرفة والمعرفة فيجب كون التعريف مطرطا
 ومنعكسا أي مانعا وجامعا فمعنى الاطراد متى صدق المعرفة صدق المعرفة بالفتح
 فيلزمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى اتنى المعرفة اتنى المعرفة
 بالفتح ويلزمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من
 المعرفة (ولا الاخص) منه لشرط التساوي فيه وفقد فيها والمقصود من التعريف
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصوره لا يستلزم تصورا لخاص والاخص أقل
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشيء وكشفه ولا حاجة الى
 اخراج التعريف بالمباين لخروجه عن تعريف المعرفة فان الاعتبار فيه الحل على المعرفة
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قر بهما الى الشيء بالنسبة
 الى المباين لما يصلح لتعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا
 ما يعرف الشيء بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كز بد والفعل كضرب
 وقد يكون مبينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع
 بالأسد فكيف يصح تعريف المعرفة بما يحتمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون
 معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به
 كما عرفت تحرير الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمباين والاخص اذ ليس المراد
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشيء بمخاصة مختصة له باعتبار المقايسة
 وهي المشابهة المختصة بالمثال فصارت تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له في

الصدق لأخص ولا مياين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمياين فقط والاولى ما بينت لما عرفت ولعله ترك الاخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة بين المثال والمثل مشترك بينهما الاختصاص له لاحدهما والمثابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بها تعريفا بالخاصة . قلت مشابته لذلك غير مشابته ذلك بهذا فيكون التعريف بها تعريفا بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المعامات السنية والمراتب العلية جدي أحمد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا بركانه ومبوضه بانه لا ينبغي علينا ان المشابهة هي المشاركة في وصف فينشأ لا يفسلوا اما ان يكون المثال مساويا للمثل أو أعم أو أخص أو مياينا فعلى الثلاثة الأخيرة فالوصف اما مساو للمثال أو أعم أو أخص وإياها كان بمحتمل ان يكون مساويا للمثل أو أعم منه أو أخص ولا شك انه على الأخير ين لا يتشج المطلوب وادعاء المساواة في حيز الخفاء كما لا ينبغي على التأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مسامحة فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يسكون مجرد الالتفات والاحضار فينشأ صار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالانخص أيضا فانهم (والحق جوازه) أي جواز التعريف (بالأعم) لان الأعم أيضا يميز الشيء عن بعض ماعداه ولم يتعرض للانخص مع ان الامتياز أيضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الا من حيث انعكاسه بالأعم والاخص فرد من الأعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالأعم الى الاخص دون العكس ولا ينبغي علينا ان التصور يحصل منهما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا يناقض لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا الأهم ليس مساويا في الصدق للأخص فالتسوية شرط التعريف واذافات الشروط المشروطة فكيف يصح التعريف بالأعم . قلت ان المتأخرين شرطوا المساواة في التعريف ولم يجوزوه بالأعم واختار المصنف أولا مذهب المتأخرين ورجع عنه في التجوز الى مذهب القدماء نظرا الى انه يكفي للتعريف امتياز المعرفة عن بعض أعيانه والأهم مفيد لهذا الامتياز والمساواة تما شرط للمعرفة التام الذي هو مصدر المعرفة عن جميع ماعداه والمتأخرون لما نظروا الى ان الأعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وأنت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد فانهم (وهو) أي التعريف (حدد) ان كان (المميز) المذكور في التعريف

(ذاتيا) من الداتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتيا له بل من المعارض (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حيدا أو رسما (ان اشتمل) أى المعروف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك فالاول حيد تام والثاني رسم تام (والا) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أى فالمعرف ناقص سواء كان حيدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشي أو بالجسم الضاحك أو بعاش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريين) كالحيوان الناطق (وهو) أى الحد (الموصل الى الكنه) أى يحصل به كنهه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فمناط الحدية الاشتغال على الذاتى المميز والرسمية الاشتغال على العرض كذلك ومناط التامة الاشتغال على الجنس القريب فما كان منهما ما شتملا على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حيدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو بالضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتغل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وما سواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستعسان ان الجنس أعم والاعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتميز بعد الابهام الذواطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعم منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو آخر لم يبق حيدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقاءه (ويجب) فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطلوبة للحدود ضرورية ان الانتقال اتما يحصل

بها (وهو) أى الحد التام (لا يقبل الزيادة والنقصان) بأن قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لأن الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشد شئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان • فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم تام حساس متحرك بالارادة ومقدر للكلى والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول • قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيها كلها أو بعضها (والبسيط لا يحد) هذا بيان ان ما يذكر فى تعريف البسيط ليس حده لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء البسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عالى بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذا لا يتركب منه شئ (والمركب يحد) لتحقيق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبها منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامي فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى الحدودية سواء اما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بينة ويكون كسبيا يكون مرسوما والا فلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يستقرب فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حقه الخالق القوى والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفاتها بحيث لا يستقرب واشتباء متعذر (فان الجنس مشبه بالعرض العام) لان كليهما عدم شامل له (والفصل مشبه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص بميز الشئ (والفرق)

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن إذا لوحظ إلى إيهام أحدهما) أى أحد الجزئين (تقيدهما بالآخر متضمننا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل أحدهما موصوفا والآخر صفة (لأجل التحصيل والتقويم) أى لأن يحصل هذا الشيء ويصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيئا مؤديا) أى موصلا (إلى الصورة الوحدانية التى للمحدود كاسيائها) أى لهذه الصورة الوحدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديد الإنسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما أن العقد الجلى) أى ما يفيد محبة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الجمل (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق أن الصورة الوحدانية فى العقد الجلى كما لا يحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوحدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الآن هناك) أى فى العقد الجلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما مقيدا للآخر بل محمول عليه (فيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وهنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيد له (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التحديد وتأديته إلى المحدود بيان الجنس وإن كان مبهما بالنظر إلى الفصول العارضة وبالنظر إلى الأنواع المركبة منه ولا يمكن تخصيصه ونحفة حقيقة بدونهما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله ورفع إيهامه بهما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا بهما ولكن التصور لما يتعلق بكل شئ يتعلق بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصيل لانه لا يحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يتخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف إليه زيادة كالفصل لانه ان لزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة إلى المادة والبياض بالنسبة إلى الجسم حتى يكون الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف إليه كإلى الصورة والبياض بل بحيث

(٢٣ - م أول)

يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعريف به فكان الجنس متضمنا لهذا المعنى وهذا المعنى مندرج فيه بلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن شيئا آخر اذ بهذا التحصيل صار معيننا لا مغيرا اذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والحدود ان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركيبه من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الاخر بهذا الاعتبار ضرورة ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحصل أحدهما على الآخر ولا على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون الحد بهذا الاعتبار عين الحدود الحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ ان الجنس مبهم لا يحصل له بذاته عالم يقيد بالفعل واذا قيد به صار محصلا به ومتحدا معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيئا موصلا الى الصورة الوجدانية للحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصل في الذهن سوى وجود الناطق وتحصل له عنه حينئذ صارا متعددين فيكون مؤديا الى الصورة الوجدانية المعبر عنها بالانسان فقال له كمال المقد الحلي في زبدة قائم في ان هذه القضية كما تكون مرآة للمعنى عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرثى واحد بالوحدة الحقيقية كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذي هو متوحد بالوحدة الحقيقية وليس الفرق بين المقد الحلي والتقيدى الا بان العلم في الاول تصديقي وفي الآخر تصوري وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد والحدود الا بالاجال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا هو الحدود) وههنا اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة بالوصف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون حاصل لقبه لانه فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل التحصيل والتقويم أي لاجل تحصيل الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار محصلا لان توصيفه يقتضي العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالوصف الا ان يقال ان الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظي وقع وصفا بل هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كما ينحصر بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فإذا انضم اليه الناطق صار مخصصاً لأنه صفة وموصوف حقيقة ليلزم المصنوع ويل
الجنس متضمن للفصل والفصل متضمنه ومنه حج فيه . فان قلت ان الفصل خارج
عن الجنس غير داخل فيه وخاصة أنه فكيف يصح قول المصنف متضمناً فيه لان التضمن
لا يكون الا في الجزء . قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل
في مرتبة الاتحاد ان الفصل كانه مندرج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه ونحصل به واما
على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
يحصل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركالاً للجزء في الوصف
المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التحصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن
التسامح وقد بسط الأستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام فاية البسط فان شئت فارجع اليه
(فاندفع شك الرازي) هذا تقرير على التحقيق المذكور واثارة الى ان بهذا التحقيق
اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع أجزائها وهو)
أي جميع الأجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أي
تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (او بالعوارض) أي يكون تعريف الماهية
بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة
فلا علم له (والعوارض) أي الامور الخارجية العارضة لها (لا تعطيه) أي لا
تعطى الكنه ولا تفيد فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي
ذهب الى بديهية التصورات كلها بوجهين الاول ما عرف أوائل التصورات من ان
المطلوب ان كان مشعوراً به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعوراً به يلزم طلب
المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلا تعييده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور
لو كان كسبياً يحصل من المعرفة فالمعرف اما عين المعرفة وتعريفه بنفسه او بجميع
أجزائه وجميع الأجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دورياً ويلزم تحصيل الحاصل لان
المعرف يكون حاصل قبل المعرفة بالفتح ولما كان نفس المعرفة بالفتح وهو حاصل بعد
المعرف بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصله بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول
لذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم
تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما
غير المعرفة حينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجية عن المعرفة بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فان العارض لا يفيد كنهه المعروف وان أردت تحصيل وجه
المعرفة فهو ليس يعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف اليه أيضاً ويجري التردد فيه بأنه
اما ان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو طارضه فيطل بمجر وكذا الحال
اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضاً لها عبارة عن تمام اجزاء
المعرفة (فالانقسام بأسرها باطله) فيطل التعريف وانتفي الكسب في التصورات
(ومن هنا) أى من هذا الشك (ذهب الامام) الرازي (الى بديهة التصورات
كلها) وقال ليس شئ من التصورات بمكتسب وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني وهو
التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين
المجموع تمايز أصلاً بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضاً يلزم المحذور اذ في الاجزاء
تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرفة جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل
والمعرفة هو الماهية التي هي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد
التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحسد الموصل الى التصور والواحد المتعلق بجميع الاجزاء
اجمالاً وهو الحسد ودفع شك الرازي • قال في الحاشية ومن هنا يعلم انه لا فرق
بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد
الفرق بالذات فالتصدي تصديق والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت في
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المعام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع
الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطعن به قلبي والصواب عند ربي ان الرازي بين في تعريف
الماهية ثلاث احتمالات نفسها و اجزائها و بالعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه
والثاني الى العلم بالكنهه بقى العلمان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مراًة للملاحظة
كما يكون في علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مراًة للملاحظة كما في
العلم بوجه الشئ فمن هنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ في
انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه
حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرق لينة وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما
تصدى السيد الرازي أيضاً في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات
فالتصدي غير مفيد وتصديق محض لما علمت من انه لا فرق بينهما بالاعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يقيد المطلب وهو حصول الشيء حقيقة . لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس نفسا آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا باعتبار ان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرة ملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون مرة بل من حيث انه وجه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لا نقول لامعنى انه وجه من وجوهه الا انه يتعمل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه فهذا هو معنى المراتبة وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلعت بعد هذا التعرير على حاشية مكتوبة على بعض الشروح تقلع عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المراتبة فيفيد الشيء أيضا واما العلم بوجهه فكلما لفت ان مناط الافادة فيه أهى حديث المراتبة وهذا هو الفرق بينهما كما لا يخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بهوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء اذ العارض كلها سواء كانت المراتبة فيها ملحوظة أم لا لا تفيد شيئا أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الهباء المنشور في البحث الثاني التعريف اللفظي وهو التعريف الذي يقصد به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالأسد (من المطلب التصورية) لا من المطلب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا . فان قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يحصل من المطلب التصورية . قلت فيه احضار صورة من بين الصور والخزونة فمعه من التصور على سبيل التسامح الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي (جواب ما) أي يقع في جوابه بأنه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجواب بالأسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطلب التصورية حاصلا ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا اذا سئل عما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطلب التصور كما علمت فكل ما يقع في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا مطلب حقيقته
ولا التصديق بالماهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضى
تقديم مطلب ما الاسمية واما اذا كان اللفظي ايضا من مطالب ما التعليل تام فانه حينئذ لا
يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم
التعليل ويرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلزم ان يكون اللفظي داخلا في مطلب ما يتم
التعليل ايضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو بناء على عدم الفرق بينهما
ومشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحقيقى مقابل اللفظي وقد أطلقوه مقابل الاسمي
فزعم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيدا لان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة
غير حاصلة بل يتميز بصورة من بين الصور الخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظي
بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فإين اللفظي
من الاسمي والجواب عنه باثبات التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كل
معقولا لكن ليس عليه دليل قطعى فانهم (ألا ترى اذا قلنا الفضة نقر موجود فقط
المخاطب ما الفضة نقر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أى الفضة
(بالاسد) فينشئ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أى في هذا النفس
(حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا تأييد لكونه تصورا حاصلا ان التعريف
اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظي ويقع جوابا بالسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا
بلفظ مرادف يفهم معناه وحصل للمخاطب تصور المعنى يكون من المطالب التصور
وليس فيه حكم على شئ ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ
جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم الله
هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كما
يكون فيه تبين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الفضة نقر موضوع لمعنى وضع له لفظ الا
فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقل انه موضوع للاسد فوجد فيه ا-
بانه موضوع فصارت تصديقا تحريرا للجواب ان بيان موضوعية اللفظ من البنا
الغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام هذه
يكون من المباحث المنطقية تفهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصور
في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضر وليس كذلك (فن قال انه

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقي) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أى بين التعريف اللفظي (وبين البحث اللفظي لغوى) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعتبار التصور يكون من العلوم العقلية وباعتبار التصديق يكون من البحث لغوى لا من العلم التصديقي فن قال انه من التصديق اثبت عليه التعريف اللفظي بالبحث لغوى ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه اعادة المعنى واعادة دفع تردد الخطاب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوى يقصده اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف اللفظيا * فان قلت مقصود هذا القائل ان ما آل التعريف اللفظي ومرجعه التصديق لانه ينصكر كونه من التصور ومن مطلب ما * قلت في البحث لغوى التصديق مقصود وليس مقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاه ولا يرجع جميع الاسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها الفرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الفرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحقيقة تحليلية لاقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالفرض بالذات بل هو معنى فافهم * المبحث الثالث مثل المثل * بفتح الميم والهاء المثلثة بمعنى الحال (المعرف) بالكسر (كمثل) أى كحال (نقاش ينقش شيئا) أى صورة في اللوح (والتعريف الحقيقي تصوير يرجمت) ليس فيه شئ آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أى في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شيئا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذى الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في ذهن صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أى لحصوله في الذهن عند القاءه والالتفات اليه عند المتأخرين ففى النقش ليس الا التصور والبحث كذلك في التعريف أيضا يكون الا التصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في ذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شئ آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لا تصورير اذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل اردنا ان يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجوه ليسكون تصويره على وجه اتم واكمل (فلا يتوجه عليه) اى على المعرف (فى من النوع) اى من المنع والنقض والمعارضة هذا تقرب على عدم الحكم فيه حاصله انه اذا لم يكن فى التعريف حكم ولا يكون الا التصوير بالبحث فلا يجوز ان يمنع او ينقض او يعارض بشئ اذا لا بد لها من الحكم مكان النقاش اذا اخذ ان يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحصاد فى صورة التعبد لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال لن الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا انه بمنزلة ان يقال للكاتب انسلم كتابتك (نعم هناك احكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه النوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومتعكسا وكونه حادا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تقرير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه احكام صريحة لكن فيه احكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتى بالتعريف فقد قصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تميز المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غير ما ف كانه يدعى ان هذا التعريف حاد تام جامع مانع ففى التعريف توجد احكام ضمنية مثل (دعوى المدعية والمفوضية والاطراد والانكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضعية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومة من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذ المنع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حاد الانسان وكذا يتوجه المنع ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الا على الحد الحقيقى فان التعاند انما يتحقق فيه اذا لا يكون شئ واحد حقيقى لانه من الممتنعات (لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز) هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومة فى التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازها فاجاب بقوله (ف كانه) اى اجماع العلماء (شريعة نسخت) اى بطلت (قبل العمل بها) اى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومة فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كايجاب خمسين صلاة على الامة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورة موسى صلى الله عليه وسلم شققت على
الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان إيجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر مصلحة
وقبل العمل بها نسخت لأجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضاً كذلك العلماء وان
أجموا على عدم جواز المنع عليها مطلقاً بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا فيها
أحكاماً ضمنية جوزوا المنع عليها من جهة هذه الأحكام فالتجوز وعدم التجوز من
جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ أنه إذا كان حال
ظاهر التعريف كحال نقض النقاش فكأنه ليس المقصود فيه إلا الانتقال إلى ذي التبعية
المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي إلا الانتقال إلى المعرف وتخصيصه في
الذهن والتفاته إليه لا شيء آخر من الدعاوى يجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى
كثيرة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم حمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون
صلاة باعتبار ما عطي الله في الأقوياء من القوة الكاملة على المبادات الشاقة ثم نسخت
إذا أظهر الرسول ضعف الامة وعدم أمثال الضعفاء بالأداء والمحافظة عليها نظراً إلى حال
أكثر الناس وشقة عليه فنسخت الخمسون صلاة و بقيت الخمس فكذلك العلماء لما تمكروا
في التعريف وجدوا فيه الدعاوى فحكموا بجواز المنع عليها ثم أجموا بحسب النظر إلى
ظاهر حاله على عدم التجوز لأن ظاهره ليس إلا التصوير بالبعث وليس مشتملاً على
الدعوى أصلاً ليتعمل المنع وأما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو بالعرضيات فلا
يسع فيه الشخص إلا أن ينعى صحتها على الشيء ما لم يدعى أنه صادق عليه أو أنه جنس
أو فصل له أو ما إذا كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير بالبعث بأن ينتقل بمصورها في
الذهن إلى حصول المعرف أو التفاته إليه فلا مساع للنعى فافهم قال في الحاشية قال
المحقق الدواني في الحواشي الجيد يستلزم تجريمان جميع الأحكام الواردة على التعريف
محتاجة إلى الإتيان فيمكن في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية
لما لم يصف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن
له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلية له بحز ومية البطلان كانت
أو مطرودة الصحة فالنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الأغصب من
غير ضرورة وليس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو الحق بالتباعد أن
يتعين المنع في هذا المقام وإن لم يقل به أحد من الأعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه أن
المنع غير مختص بهذا المقام لأنه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لأن المنع لو جرى

فيما يجري النقض فايزاد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض والحيوان
 عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار من نصب آخر
 في مذاكرة واحدة مثل استعمال المستدل الى المانع وبالعكس في أثناء المذاكرة الواحدة
 وأما اذا كان الحكم قابلاً للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب
 ولو كان غصباً وليس بباطل فافهم (نعم ينتقض بإبطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت
 أي كلما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لا طرد
 في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بإبطال (العكس)
 وهو التلازم في الانتفاء أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس
 فانتقاضه بإبطاله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد
 هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعاً انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن
 جامعاً انتقض حكم الكلية الثانية (مثلاً) وفي هذا اللفظ إشارة الى ان المقض ليس
 بمنع من الطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضاً أي انه ممكن بيان اختلاف
 التعريف فيما سواه بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة
 والجهالة فينتج النقض على دعوى الاوضعية فلم يكن مختصاً بهما والحق ان النقض بمعنى
 التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا
 اريد معنى الابطال لا يختص بواحد منهما ويجري في الكل فافهم (والمعارضة)
 وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تنصو في الحدود الحقيقية
 التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلاً الانسان (لا تكون
 الا واحداً) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا
 معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون الحد الانسان يسبق الحيوان
 الناطق حد الفصار خلافاً لما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها
 بحسب مرتبتها (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجري فيها اذ يجوز ان يكون
 لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذلك بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسماً
 آخر لا يضرب الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسماً اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين
 لشيء واحد ولا ضير فيه * البحث (الرابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً)
 وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يخلو من ان
 يكون مدلوله بسيطاً أو مركباً فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الأجزاء التي هي الموقوفة عليها التفصيل وأما على الثاني وإن كان فيه أجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد إلى الأجزاء إلا بالاعتباط الواحد أي إذا وضع الواحد في المفرد مع عدم الأجزاء فلا يدل حيث أنه أيضا على التفصيل فعلم أن المفرد لا يدل على التفصيل أصلا . فان قلت أن المصنف مفرد مع أنه يعبر عنه في الفارسية بأبوين فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية . قلت لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية تأييد بالتفصيل وإنما يفهم بالأجمال أن المصنف يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسر به بالتركيب لأن التركيب معتبر في مفهومه كما أن لفظ العشق يدل على معناه أجمالا وفي الفارسية لا يعبر إلا بالتفصيل بدوسقي بسیار وفي العربية أيضا يعبر بالهبة المفرطة (والا) أي وإن لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجواز تحقق قضية أحادية) لأن المفرد لما دل على التفصيل جاز الانتماء من اللفظ المفرد إلى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فتحققت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الأحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من أن القضية منصرف في الثنائية والثلاثية ويرد عليه أنه إن أراد بجواز التحقق التجويز العفوي أي يجوز العقل بتحقيق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممكن لأن صيغة أفعل وتفعل إذا لم يتكافأ بدلالة المصنوعة على المتكلم الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها إلى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وإن أراد التجويز الوقوعي بمعنى أنه يلزم تحقق القضية الأحادية في الواقع والاستعمال لعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على أنه لا ينتقل من المفرد إلى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز أن ينتقل إلى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوضيحي والاضافي وغير ذلك فإن عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز أن يتحقق في نوع آخر . ولك أن تقول مراد المصنف أن الاستمرار التام يدل على أن المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جاز نادلا أنه على التفصيل لجوز أن تحقق قضية أحادية أيضا لأن نسبة المفرد إلى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستمرار فتجوز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجح وإذا جاز لنا البعض يصح تجويز الكل فيه وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الأحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) أي من أجل أن المفرد لا يدل على التفصيل أصلا (قالوا المفرد إذا عرف بتركيب) أي وقع التركيب في تعريفه (نصريضا

لتعظيما) لعدم الحقيق والايلازم ودخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي اهما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لا قلب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب اهما يكون ضرورة عدم وجه ان الالفاظ المفردة المرادفة له. لا يقال يجوز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيق يكون مرآة للتفصيل. لانا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار مميان فيمكن الاجمال ويكون التفصيل لغيره مقصود وهو المطلوب. قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكان المعاني المفردة لا يستقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا تنظير في عدم فهم التفصيل منهما لان السلب بينهما على السواء اذ سلب التفصيل وغيره في المعاني عقل وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل للترقي معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانهما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فسلاتنا افادته (والا) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب ويجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى هذا بخلاف قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقان علم المعنى في المركب اهما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو كنى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى وبين اكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهبة من احدي المفردات فلا يبي الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فانهم (وانما منه) أى من اللفظ المفرد
(الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه
لا أنه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى و اذا لم يفد المفرد معنى
(فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (الاقظيا) أى لا يصح تعريف المعنى بالمفرد
سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تعريفا لفظيا لوجود الاحضار
ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للافادة
أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء و وضع المفرد للافادة أى لا
يحصل معناه فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرتين بالتثنية والتثنية بالتثنية والتثنية بالتثنية
يقوله وانما منه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والالزم الدوران دلالة للفظ
على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع
سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أولا ليوضع اللفظ
بازائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت
فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء
على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق عليه من اللفظ
فاختلف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه
الجهة فلا يلزم الدور . لا نأقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان
حاصلا فى الذهن أصلا فحصل من اللفظ فيه نفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف
علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه
وهذا هو الدور وتقتضى بالمر كبات بان هذا الدليل يجرى فى المركبات أيضا اذ علم
الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور وكفى المفرد بهذا
يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له . ويجاب بان علم المعنى فيه
على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى
الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكل وهو ليس بموقوف عليه بل الامر
بالمكس فالوقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور وكذا اذا قلنا غلام زيد مشلا
تصورنا طرفه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلطف الى
خصوصية الغلام لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من
قبل فالمر كبات الاضافى أفاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخصاص بل على عاتقه الكلي وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص لا
تحتاج في معرفته الى تفصيل علم الجزئيات المفصلة فالوقوف جزئي والموقوف عليه كلي
فلا يلزم الدور . فان قلت لا دور في بعض المفردات ايضا كـهـيـلـةـنـاـن وضمهـمـام بلحاظ
المفهوم الكلي وهو كل محسوس موجود في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كـزـيـر
وعـر و و بـكـر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئي بل على الكلي فكيف
يصح قوله والمفرد لا يقيد المعنى على الاطلاق . قلت ان المراد بالمفرد هو المفرد في اللفظ
لا يشابه المركب في الوضع النوعي واما المفرد الذي يشابه المركب في الوضع النوعي كاسم
الاشارة واسم الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سميان لا كلام لتأنيدهما
ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب
اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف بالمفرد بمركب
يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا
واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافناء من هذا مبني على ما قاله الشيخ
من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تيسر لنا من شرح القسم الاول
من الكتاب بفضل الملك الوهاب وارجو من فضله ومنه ان يوفقني ويسر لي شرح
القسم الثاني الى آخر الكتاب انه المبسر للصعاب والفاتح للملقات الابواب وعليه التمسك
في كل باب وبه الاعتصام في البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه
وآله واصحابه الى يوم الحساب .

﴿ ثم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ﴾

﴿ و يليه النصف الثاني المحتوي على قسم التصديقات ﴾

